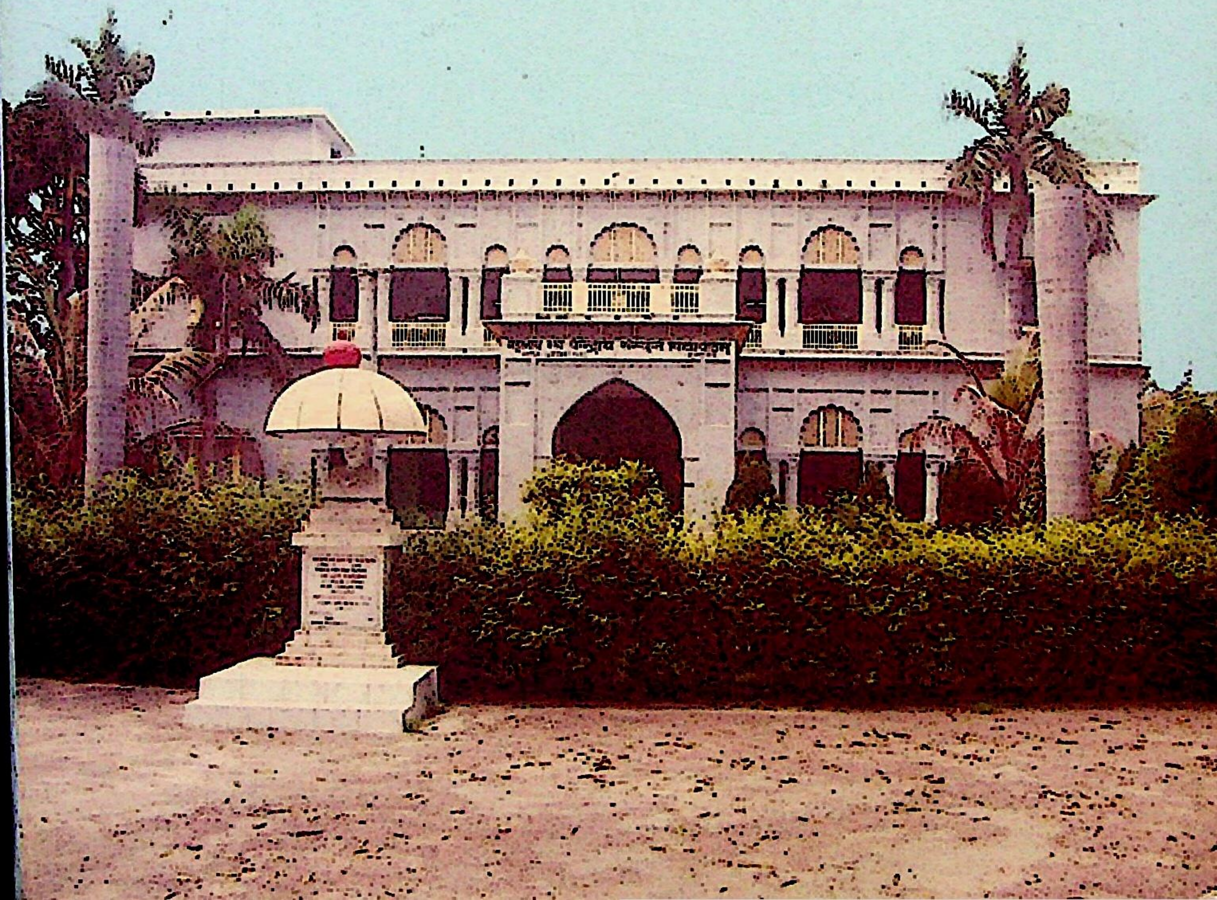
LVI

January-December 2000

JOURNAL OF THE GANGANATHA JHA KENDRIYA SANSKRITA VIDYAPEETHA

EDITOR
GOPARAJU RAMA



I S S N 0016–4461

Journal of the
Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha
(Formerly : *Journal of Ganganatha Jha Research Institute*

A Journal devoted to Oriental Studies in general
and Indological Studies in particular

Sketch on Cover Shows
the building of
Ganganatha Jha Kendriya
Sanskrit Vidyapeetha, Allahabad
established on 17th November 1943.

Editorial Board

Prof. Dr. Suresh Chandra Pandey
Dr. (Smt.) Shaila Kumari Misra
Dr. Visvambhar Nath Giri
Dr. Anand Kumar Srivastava
Late Dr. Rudra Kant Misra

Published by
Goparaju Rama
Principal
Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha
Chandrashekhar Azad Park
Allahabad-2
India

LVI January-December 2000

JOURNAL OF THE GANGANATHA JHA KENDRIYA SANSKRITA VIDYAPEETHA

EDITOR
GOPARAJU RAMA

Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha
Chandrashekhar Azad Park
Allahabad
2003

Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha is a constituent Institute of *Rashtriya Sanskrit Sansthan,* Delhi, which is run under the auspices of the Ministry of Human Resources Developments. Govt. of India.

गङ्गानाथप्रसृमरयशश्चन्द्रिकाधौतहर्म्यं
कूजद्विद्वद्विहगनिवहानेकगीताभिरामम्।
काले काले कुसुमितनवान्वेषणाऽऽमोदिताशं
विद्यापीठं जयतु जगतां भूयसे मङ्गलाय॥

Annual Subscription
Indian : Rs. 80/- Foreign : $ 20/-
(including postage and registration charges)

Printed at :
Sri Maruti Printers
56/13 Motilal Nehru Road, Allahabad-2

Foreword

Our Journal which is the lifeline and backbone of our Vidyapeetha has been rendering yeoman service to the scholarly world by providing worthy articles produced by eminent scholars of India and abroad since its inception. It acclaimed a prominent status of being a sought after Journal. We receive articles for our Journal from different and various quarters with sole motto that every article is the only article. We have to place them before the Editorial board so as to ascertain their standard that suits our Journal. In that process some of the articles remain unaccomodated. We regret deeply for that inconvenience.

Most of the articles of the present Volume (56th) were presented in our Vidyapeetha before an audience of scholars and were discussed widely. As such the Journal should be abreast but due to various and different reasons, among which the regular power cut and erratic power supply compelled us to be far away by three years. However its continuity is not effected. The Journal appears regularly.

I thank the members of the Editorial Board who were always with me in enabling the work accomplished to its complete perfection.

We thank our contributors for their valuable research articles and do hope that their cooperation will be with us as ever before.

Goparaju Rama

Foreword

[illegible] which is the literature and backbone of our Vidyapeetha has been [illegible] common service to the scholarly world by providing worthy articles [illegible]ed by eminent scholars of India and abroad since its inception [illegible] retained a prominent place in being a sought after Journal. We [illegible] articles for our Journal from different and various quarters with selection [illegible] every article is the only article. We have to place them before the Editorial board so as to ascertain their standard that suits our Journal. In that process some of the author's reforms are [illegible]. We regret deeply for that inconvenience.

Most of the articles in the present Volume [illegible] were presented in our Vidyapeetha before an audience of scholars and were discussed widely. As such the Journal should be almost [illegible] due to certain unforeseen reasons, among which the regular power cut and erratic power supply compelled us to be far away by three years. However its continuity is not affected. The Journal appears regularly.

I thank the members of the Editorial Board who were always with me in enabling the work accomplished to its complete perfection.

We thank our contributors for their valuable research articles and also hope that their cooperation will be with us as ever before.

Gopparaju Rama

JOURNAL
OF THE
GANGANATHA JHA
KENDRIYA SANSKRIT VIDYAPEETA

Vol. LVI January–December 2000

CONTENTS

दर्शनेषु शब्दप्रामाणस्य स्थानम् 1–8

श्री नरेन्द्र कुमार दाशः

गाणपत्य संप्रदाय के विकास में गणेश पुराण की भूमिका 9–28

रचना पाण्डेय

सुबन्धु का सांस्कृतिक सर्वेक्षण 29–40

डा० श्रीमती सलमा

जातक–वैशिष्ट्य एवं लक्ष्य 41–48

डॉ० (श्रीमती) दीप्ति विष्णु

वीरभारी–भगवान महावीर का निर्वाण–स्थल–पावा 49–52

डॉ० ओम प्रकाश लाल श्रीवास्तव

भाट्टाभिमतानुरूप शब्द तथा शब्दार्थ–सम्बन्ध 53–70

डॉ० सोमनाथ नेने

JOURNAL
OF THE
GANGANATHA JHA
KENDRIYA SANSKRIT VIDYAPEETA

Vol. LVI **January–December 2000**

CONTENTS

दर्शनेषु शब्दप्रामाणस्य स्थानम् 1–8
श्री नरेन्द्र कुमार दाशः

गाणपत्य संप्रदाय के विकास में गणेश पुराण की भूमिका 9–28
रचना पाण्डेय

सुबन्धु का सांस्कृतिक सर्वेक्षण 29–40
डा० श्रीमती सलमा

जातक–वैशिष्ट्य एवं लक्ष्य 41–48
डॉ० (श्रीमती) दीप्ति विष्णु

वीरभारी–भगवान महावीर का निर्वाण–स्थल–पावा 49–52
डॉ० ओम प्रकाश लाल श्रीवास्तव

भाट्टाभिमतानुरूप शब्द तथा शब्दार्थ–सम्बन्ध 53–70
डॉ० सोमनाथ नेने

अब्युत्पत्तिकृत दोषजनित रघुवंश (6-49) के पाठान्तर की समीक्षा 71-80

वसन्त कुमार म० भट्ठ

धनञ्जय और पताकास्थानक 81-94

डॉ० काज़ी अन्जुम सैफी

ऋतुसंहार में कामज व्यसन 95-102

डॉ० आनन्द कुमार श्रीवास्तव

'अथर्ववेद' में यज्ञीय चिकित्सा-विज्ञान 103-116

डॉ० राजेश्वर मिश्र

संस्कृतवाङ्मये जीवनदर्शनम् 117-126

डॉ० मिताली देव

उत्तररामचरितम् का काव्यपरक-न्याय 127-134

डॉ० शक्तिमान् सिंह

वैयाकरणों को अभिमत लक्षणा शक्ति 135-146

हरि राम मिश्र

अथर्ववेद की आयुर्विज्ञानपरक अवधारणाएँ 147-162

डॉ० चक्रधर विजल्वान

दर्शन प्रयोजन समीक्षा 163-178

डॉ० कविता वर्मा

The Concept of Inequality in Vedic Education 179-182

Dr. Suchitra Mitra

ऋग्वेद में अश्व शक्ति (हार्स पावर) एवं आदिकाल में अग्नि अश्व (विगवेंग) की उत्पत्ति 183–196

डॉ० विष्णु कान्त वर्मा

More About Seven Colour Energy Rays of Surya 197–204

Dr. S. S. Gupta

Svādhāya : The Indispensable Habit 205–212

Dr. Indu Lata Das

A critical evaluation of the prevailing usage and interpretation of the terms "Dharma" Vidya" and "Hindu" 213–226

Rudrakant Misra

Pāṇini's Concept of Upadeśa 227–234

Dr. Banamali Biswal

Pṛthivī sūkta of the Atharvaveda : Astudy 235–248

Dr. Sadananda Das

What really protects of Vedas ? Jayanta on Sasrta-Prayojana 249–276

KEI KATAOKA

The Word "वर्ष" denotes "The Day" 277–278

Goparaju Rama

Book-Review 279–282

Dr. Pramod Bhartiya

Book-Review 283–290

Dr. Banamali Biswal

Book-Review 291–300

Dr. Banamali Biswal

Our Contributors 301–302

गैर्वाणी–गौरव–ग्रन्थमाला 1–32

डॉ० बनमाली बिश्वाल

दर्शनेषु शब्दप्रामाणस्य स्थानम्

श्री नरेन्द्र कुमार दाशः विश्वभारती, शान्तिनिकेतनम्

सर्वोऽप्ययं जीवलोकः शब्देनैवाधिगतहेयोपादेयविवेकः जहाति जिहासितमुपादत्ते चोपादित्सितमिति सर्वजनीनमेत्। किं बहुना; शब्दाभावे न धर्माधर्मव्यवस्था, न गुरुशिष्योपदेशसम्प्रदायः, न चाप्युत्तमाधमर्णव्यवहारादिकमिति सर्वमेवेदं जगज्जनुषान्धमिव प्रव्यास्तमिति निखिलव्यापारमसत्कल्पतामापद्येत। यदाहुः–

''इदमन्धं तमः कृत्स्नं जायेत भुवनत्रयम्।

यदि शब्दाह्वयं ज्योतिरासंसारं न दीप्यते।''[1]

स चाय शब्दः प्रत्यक्षादिषु बोधौपयिकेषु

प्रमाणेष्वन्यतमः परिगण्यते। यदाहुः–

''प्रत्यक्षमनुमानं च शास्त्रं च विविधागमम्।

त्रयं सुविदितं कार्यं धर्मसिद्धिमभीप्सता॥''[2]

अत्र शास्त्रमिति शब्दप्रमाणमुच्यते। इदं च प्रमाणत्रयं योगाचार्याणां सांख्यानां च सेश्वरनिरीश्वरभिन्नानामप्यभिमतम्। एतवदेवोपमानेन सह चत्वारि प्रमाणनि इति गौतमीयाः। एतान्येवार्थापत्त्या सह पंच प्रमाणानि इति प्राभाकराः। अभावमपि संयोज्य प्रमाणषट्कं कौमारिलाः, वेदान्तिनश्च। एत देव षट्कं संभवैतिह्याभ्यां सह प्रमाणाष्टकं पौराणिकाः। तदेवं मन्वादीनां सर्वेषामपि तान्त्रिकाणां शब्दप्रामाण्ये न विवादो बिना लौकायतिक सौगतवैशेषिकान्। प्रत्यक्षमेकमेव प्रमाणमिति चार्वाकाः। प्रत्यक्षानुमाने द्वे एवेति सौगता, वैशेषिकाश्च।

---

1. **काव्यादर्शः**, प्रथमपरिच्छेदः, का.—4; 1974, संस्कृत बुक डीपो कलिकता, पृ.—6।
2. मनुस्मृतिः, द्वादशोऽध्यायः का.—105; 1946, मुम्बई पृ.—511.

यदाहु:–

''चार्वाकास्तावदेकं द्वितयमपि पुनर्बौद्धिवैशेषिकौ द्वौ,
भासर्वज्ञश्च सांख्यस्त्रितयमुदयनाख्यश्चतुष्कं वदन्ति।
प्राहु: प्राभाकरा: पंचकमपि च वयं तेऽपि वेदान्तविज्ञा
षट्कं पौराणिकास्त्वष्टकमभिदधिरे संभवैतिह्ययोगात्[3] ।।

केवलं प्रत्यक्षं प्रमाणमङ्गीकुर्वन् चार्वाक:यत्नेन सह शब्दप्रामाण्यं खण्डयति यथा– ''**नापिशब्दस्तदुपाय:। काणादमतानुसारेणानुमान एव अन्तर्भावात्।**''[4] एवंकाणाद-सम्मतमनुमानप्रमाणम् अनंगीकुर्वन्नपि चार्वाक: शब्दप्रमाणखण्डनावसरे काणाद-मतमेवाङ्गीकृतवान्। अत: काणादमतस्य खण्डनेनैव चार्वाकोऽपि प्रत्युक्त: स्यादित्युक्त्वा सम्प्रति वैशेषिकमतं समालोच्यते।

''**समानविधित्वात् शब्दादीनामपि अनुमानेऽन्तर्भाव:**''[5] इति **प्रशस्तपादभाष्यम्**। अर्थात् अनुमानस्य ये चत्वारो विधय:, शब्दस्यापि ते विधयो भविन्त। शब्दस्य अतिरिक्त: विशेष नास्ति, तस्मादेव अनुमाने शब्दस्यान्तर्भाव:। यथोक्तं प्रशस्तपादभाष्ये–''**यथा प्रसिद्ध-समयासंदिग्धलिङ्गदर्शनप्रसिद्ध्यनुस्मरणाभ्यामतीन्द्रियेऽर्थे भवत्यनुमानमेव शब्दादिभ्योऽपीति।**''[6] समानतायां चात्र चत्वारो विधय: यथा–

अनुमितौ	शब्दे
1. व्याप्तिग्रह:	1. शक्तिग्रह:
2. लिङ्गदर्शनम्	2. वाक्यश्रवणम्
3. व्याप्तिस्मृति:	3. पदार्थस्मृति:
4. अनुमिति:	4. वाक्यार्थबोध:

परन्तु पृथग्भूतयो: वस्तुनोरेव समानतादर्शनात्, शब्दस्य पृथक्त्वं स्पष्टं प्रतीयते। अत्र उभयोर्मध्ये ग्रहसाम्यसंभवेऽपि व्याप्ते: शक्तेश्च साम्यचिन्तनम् न विवेकशीलस्य कार्यम्।

---

3. मानमेयोदय:, का.—6; 1978, षड्दर्शनप्रकाशनप्रतिष्ठानम्, वाराणसी, पृ.—11।
4. **सर्वदर्शनसंग्रहे चार्वाक-दर्शनम्**; 1951, प्राच्यविद्यालासंशोधनमन्दिर:, पुना, पृ.—9.
5. प्रशस्तपादभाष्येऽनुमानेशब्दान्तर्भाव प्रकरणम्; 1963, वाराणसी, पृ.—512।
6. द्रष्टव्यम—प्रशस्तपादभाष्ये न्यायकन्दल्याम्; 1963 वाराणसी, पृ.—512।

अनुमितौ लिङ्गदर्शनम्, शब्दे च वाक्यश्रवणं भवति, किन्तु लिङ्गेन सह वाक्यस्य, दर्शनेन सह श्रवणस्य साम्यं नास्ति। तृतीयविधौ स्मृतिसाम्येऽपि व्याप्तेः पदार्थस्य समानता नैव भवति। तुरीये विधावनुमितिर्भवति, शब्दे च वाक्यार्थबोधो जायते। अतः नास्त्यत्र साम्यचिन्तनम्।

अस्ति चात्र अपरा असमानता[7]अनुमाने साध्यरूपेण धर्मेण सह धर्मिणः प्रतीतिर्भवति; किन्तु शब्दे न कस्यचिदपि पक्षस्य संभवः। अर्थो न पक्षत्वेनोपस्थातुं शक्यः, तस्य तदानीमप्रतीयमानत्वात्। पक्षस्य च पूर्वत एव निश्चितिरावश्यकी। यदि शब्दः पक्षत्वेनोपस्थाप्येत, तर्हि अनुमानस्य साध्यं किं भविष्यति इति प्रश्नः। अर्थवत्त्वं न साध्यत्वेनोपस्थातुं शक्यम्। यतः पर्वतादिपक्षाणां बह्न्यादिसाध्यैर्यथा संयोगसमवायादि सम्बन्धः तथा शब्देन सह अर्थस्य कोऽपि सम्बन्धो न निर्धारयितुं शक्यते। प्रतिपाद्यप्रतिपादकभाव एव तयोः सम्बन्धः, किन्तु सम्बन्धस्य ज्ञानं प्राक्। यस्मिन् देशे काले वा शब्दार्थौ तस्मिन् देशे च काले च द्वयोर्विद्यमानत्वाभावात् शब्दार्थयोर्व्याप्तिरपि न ग्रहीतुं शक्यते। अधुना युधिष्ठिररूपस्याभावेऽपि युधिष्ठिरशब्दस्य प्रयोगो भवतिः अतः समानविधित्वाभावात् न शब्दप्रमाणमनुमानेऽन्तर्भवितुमर्हति। धूमस्य वह्निना साकं न किञ्चिद् व्यभिचारोऽवलोक्यते, किन्तु शब्देन सह अर्थस्य व्यभिचारो दृश्यते। यथैकमेव चौरशब्दं दाक्षिणात्या भक्तार्थे किन्तु आर्यास्तस्करार्थे प्रयुञ्जते। तदुक्तं–''**न धूमे बह्निं क्वचित् व्यभिचरति, शब्दस्तु स्वार्थं व्यभिचरति, तथा हि चौर इति भक्ताभिधानं दाक्षिणात्यानाम्, आर्यावर्तनिवासिनां तु तस्कराभिधानम्।**''[8]

सर्वेषु अनुमानेषु पक्षसत्त्व-सपक्षसत्त्वविपक्षव्यावृत्तेर्ज्ञानमपेक्षते, न तु आलोक-तत्वनिश्चयस्यापेक्षा, यदि शब्दे आप्तत्वनिश्चयानन्तरमेव प्रामाण्यम्, तदा शब्दस्य अनुमानेऽन्तर्भावो दुर्लभः।

उपरिनिर्दिष्टानां युक्तीनां निरासाय श्रीधरभट्टेन प्रयत्नो विहितः। किन्तु स आभास एव। स्थालीपुलाकन्यायेनैकस्य समाधानस्याभासता प्रदर्श्यते। शब्दार्थयोर्व्याप्तिसाधनावसरे न्यायकन्दलीकारेण उक्तम्–''**अत्रोच्यते यदूर्ध्वीकृतायां तर्जन्यां देशकालव्यवहितेष्वर्थेषु दशसंख्यानुमानम्, न तत्र संख्या धर्मिणी, अप्रतीयमानत्वात्। नापि तर्जनीविन्यासो धर्मी, तस्य प्रतिपाद्यमानतया दशसंख्यया सह सम्बन्धान्तराभावेन तद्विशिष्टप्रतिपादनायोगात्।**

---

7. द्र.— तदेव; पृ.—513।
8. तदेव; पृ.—514।

नाप्यनायोरेकदेशता, नाप्येककालत्वम्, कथमनुमानप्रवृत्तिः.....[9]'' इत्यादि। ऊर्ध्वीकृतया तर्जन्या या दशसंख्यायाः प्रतीतिर्भवति, तत्र संकेतेनैव निदानेन भूयते। संकेतस्थले नानुमानं प्रसरति। सा तु साक्षात् संकेतिताया अभिधाया एव विषयः।

आचार्येन मम्मटेन ''संयोगो विप्रयोगश्च'' इत्यादिकारिकायां संकेतस्यापि अभिधानियामकता स्वीकृता।[10]

न हि अनुव्यवसायपार्थक्यात् शब्दोऽनुमानेऽन्तर्भवितुमर्हति। अनुमितेरनुमिनोमीत्यनुव्यवसायः। तथा च शब्दस्य, शाब्दबोधं करोमीत्येव अनुव्यवसायो भवति।

उदयनाचार्यः शब्दप्रमाणस्य खण्डनावसरे पूर्वपक्षे पदार्थसंसर्गबोधरूपं शाब्दबोधमनुमानप्रमाणेन गतार्थयति। संसर्गबोध एव वाक्यार्थबोध इति शब्द-प्रमाणवादिनः स्वीकुर्वन्ति। अस्य च संसर्गस्य बोधोऽनुमानेनापि संभवति। तत्र यथाक्रमं पदं पदार्थं च पक्षीकृत्य अनुमानद्वयं वैशेषिकैरुपन्यस्तम्।

1. एतानि पदानि, तात्पर्यविषयस्मारितपदार्थसंसर्गप्रमापूर्वकाणि योग्यताकांक्षासत्तिमत्पदकदंबकत्वाद् घटमानयेति पदकदम्बकवत्।

2. एते पदार्थाः मिथः संसर्गवन्तो योग्यताकांक्षासत्तिमत्पदोपस्थापितत्वात्, दण्डेन गामभ्याजेति पदस्मारितपदार्थवत्।

अस्य वैशेषिकसम्मतस्यानुमानद्वयस्य दूषणाय न्यायकुसुमांजलिकारेण उक्तम्–

''अनैकान्तः परिच्छेदे संभवे न च निर्णयः।
आकांक्षा सत्तया हेतुर्योग्यासत्तिरबन्धता।।[11]

पदार्थपक्षकानुमाने संसर्गस्य संभावनामात्रं सिद्ध्यति। न तु संसर्गो निश्चीयते। यदि संसर्गो निश्चीयत इति मन्येत, तदा ''पयसा सिंचती'' त्यादौ व्यभिचारो भवति। जलं दुग्धं च पयः शब्दस्य द्वौ अर्थौ; सिंचनक्रिया द्वाभ्यामपि संभवति। अतः ''पयसा सिंचति'' इत्यनयोः योग्याताकांक्षासत्तीनां सत्त्वात् पदार्थेषु सम्बन्धः सिध्यति। किन्तु यत्र जलाभिप्रायेण पयः शब्दोऽभिहितस्तत्र जलस्य सिंचनेन सह संसर्गः वक्तृबुद्धावस्ति न तु दुग्धस्य, किन्तु

---

9. तदेव; पृ.—514-15।

10. द.—काव्यप्रकाशः, 1960, चौखम्बाविद्याभवन प्रकाशन, वाराणसी, पृ.—49।

11. हिन्दीन्यायकुसुमञ्जलि, तृतीय स्तवकः, का.—13, विशेश्वर सिद्धान्तशिरोमणि विरचिता; 1968, भारतीय विद्याभवन प्रकाशन, वाराणसी।

योग्यताकांक्षासत्तिमत्पदस्मामारितत्वहेतुना दुग्धेनापि तस्य संसर्गो वक्तव्यः। अतः सम्बन्धावश्यम्भाव पक्षेऽनेकान्तिकोऽयं हेतुः।[12]

सम्बन्धस्य संभावनायां तु संभवनिर्णयाभावे, अनुमानात् संसर्गस्य सिद्धिः भवितुं नार्हति। अत्र **हरिदासभट्टाचार्येण** उक्तः—**''अत्र पदार्थपक्षकानुमाने संसृष्टा एवैति संसर्गवत्वं साध्यते, संभावितसंसर्गका इति संसर्गस्वरूपयोग्यत्वं वा। आद्ये ''पयसा सिंचति'' इत्यादा-वनैकान्तिकः, द्वितीये न संसर्गनिर्णयः। अन्वयप्रयोजकरूपयोग्यताया हेतुविशेषणीकृतत्वेन सिद्धसाधनाच्च।''**[13]

उपरि दर्शितायां कारिकायां ''परिच्छेदः'' इति पदस्यार्थः ''अवश्यं संसृष्टः'' इति। कारिकायाः पूर्वार्द्धस्यायमर्थः—एतानि पदानि, तात्पर्यविषयस्मारित पदार्थसंसर्गप्रमापूर्वकाणि, योग्यताकाङ्क्षासत्तिमत्पदकदम्बकत्वात् घटमानयेति पदकदम्बवत् इतिपदपक्षकानुमानेऽयं दोष आपतति यदनुमाने लिङ्गज्ञानमेवोययोगि। अनुमाने हेतुरूपाकाङ्क्षा ज्ञाता सत्येवोपयोगिनी किन्तु शाब्दबोधस्थले आकांक्षाज्ञानस्य नहि, अपितु आकांक्षासत्ताया एवावश्यकता भवति, अर्थाद् अनुमाने ''ज्ञाता सती'' शाब्दबोधे च स्वरूपसत्याकांक्षा भवति। अतो नानुमानेन संसर्गस्य सिद्धिः। तस्माद् शब्दप्रमाणमावश्यकम्।

शाब्दबोधस्थले आकाङ्क्षासत्तापेक्ष्यते, न तु तस्या ज्ञानमावश्यकम्। किन्तु अनुमानस्थले आकाङ्क्षाया ज्ञानं हेतुर्भवति न तु तस्या सत्ता। अतः शब्दानुमानयोर्भेदो वक्तव्यः। नानुमानस्य शब्देऽन्तर्भावः।

अत्र पूर्वपक्षी कथयति—अहमाकांक्षाया हेतुत्वं न स्वीकरोमि, अपितु योग्यतासत्त्योरेव इति। अत्र च कारिकायां योग्यसत्तिरबंधना इत्यत्र अबन्धनाया अर्थः व्याप्तिशून्या'' इति। अर्थाद् योग्यासत्तिः संसर्गेण सह व्याप्तिशून्या भवति। यथा—'अयमेति पुत्रो राज्ञः पुरुषोऽपसार्यताम् इति वाक्ये राज्ञः पदं पुत्रेण पुरुषेण चान्वेति। यतस्तस्य योग्यता-सत्तिश्चोभाम्यां सार्द्धमस्ति। किन्तु वक्तुः सम्बन्धः एकेन सहैवास्ति, द्वितीयेन न। द्वितीयार्थेन सह सत्यामपि योग्यतायामासत्यां च संसर्गाभावाद् न व्याप्तिः सम्भवति। उक्तं चात्र **हरिदासभट्टाचार्येण....''द्वितीये प्रयोगे आकाङ्क्षासत्तया इति। आकाङ्क्षा हि समभिव्याहृत पदस्मारितपदार्थजिज्ञासा। घटमित्युक्ते आनय, पश्येति, आनयेत्युक्ते घटं पटं वेति जिज्ञासादयः। ननु योग्यतासहितासत्तिरेव हेतुरस्तु, तत्र योग्यतासत्तिरबन्धना इति**

12. द्र.—तदेव पृ.—126।
13. तदेव पृ.—126।

व्याप्तिशून्या, अयमेति पुत्रो राज्ञः पुरुषोऽपसार्यताम् इत्यत्र निराकाङ्क्षयो राजपुरुषपदयोर्व्यभिचारात्''।[14]

अनेन प्रकारेण वैशषिको निरस्तः। बौद्धोऽपि यदुच्यते–

''उच्यते न द्वयादन्यत्प्रमाणमुपपद्यते।

प्रमाणलक्षणायोगाद् योगे चान्तर्गमादिह॥''[15]

अर्थात् प्रमाणद्वयादन्यस्य प्रमाणलक्षणमसम्बादित्वं नास्ति सति चैवान्तर्भावात् पृथङ् नोच्यते प्रमाणान्तरमिति, सा युक्तिः खण्डिता।

शालिकनाथमिश्रादयः प्रभाकरमतानुयायिन अपौरुषेयवेदवाक्यं शब्दप्रमाणत्वेन अङ्गीकुर्वन्ति। लौकिकवाक्यानां वक्तृत्वसंभवाद् वक्तृप्रामाण्यादेव वाक्यस्य प्रामाण्य-संभवादनुमानात् प्रागेव संसर्गबोधो जायते, पश्चाद् शब्दविधिनापि संसर्गो बुध्यतेऽतो लौकिकं वाक्यमनुवादकं भवति, न तु प्रमाणम्। अतः प्रभाकरमतानुयायिनो वेदरूपशब्द मात्रप्रमाणवादिनः। एतेषां च मतं दूषयितुम् उदयनाचार्यः कारिकाद्वयमुपस्थापयति–

''निर्णीतशक्तेर्वाक्याद्धि प्रागेवार्थस्य निर्णयः।

व्याप्तिस्मृतिविलम्बेन लिङ्गस्यैवानुवादिता॥

व्यस्तपुंदूषणाशङ्कैः स्मारितत्वात्पदैरमी।

अन्विता इति निर्णीते वेदस्यापि न तत्कुतः[16]**॥**

वेदे येषां संसर्गबोधस्य सामर्थ्यं निश्चितं तेषां तैर्वाक्यैरनुमानात् पूर्वं लोकेऽपि पदार्थसंसर्गरूपस्य वाक्यस्यार्थस्य निर्णये जाते तस्य पुनः संसर्गबोधकस्यानुमा-नस्यैवानुवादकत्वमुचितम्। विलम्बेनानुमानस्य शब्दापेक्षया विलम्बितधीजनकत्वात्।

लौकिकवाक्ये यथाऽऽप्तोक्तत्वनिश्चयोऽपेक्षते, तथैव वैदिके वाक्येऽपौरुषेयत्व-निश्चयश्चापेक्षते। अतो भवद्रीत्या वैदिकवाक्येऽप्यनुवादकत्वमापतितमिति। अतो वैदिक इव लौकिकोऽपि शब्दः प्रमाणम्।

वाक्यपदीयकारः भर्तृहरिस्तु शब्दविषयेऽनुमानस्य पङ्गुतामनेकाभिर्युक्तिभिरसाधयत्। तेन कथितम्–यदनुमानस्य लौकिकपदार्थेष्वपि शक्तिभेदेन व्यभिचारो भवति।

---

14. तदेव पृ.—127।
15. तत्त्वसंग्रहे प्रमाणान्तर परीक्षा, श्लो.—1488; शान्तरक्षितः, 1939, गंगानाथ झा कृत आङ्ग्लभाषानुवादः, प्राच्यविद्या मन्दिर, वरोदा, प्रथमो भागः।
16. हिन्दीन्यायकुसुमाञ्जलि, तृ., स्त.,; का. 14-15।

''अवस्थादेशकालानां भेदात् भिन्नासु शक्तिषु।
भावानामनुमानेन प्रसिद्धिरतिदुर्लभा ।।[17]

''अवस्थाभेदात् धान्यबीजानामवस्थान्तरे अङ्कुरजननशक्तिः मूषिकाघ्रातानां च न, पिप्पलाख्यौषधेरार्द्रस्य कफजननशक्तिः, शुष्कस्य च त्रिदोषदमनशक्तिः, यौवने यादृशं बलं न तथा बार्धक्ये, देशभेदात्, हैमवतीनामपां स्पर्शोऽतिशीतः वलाहकाग्निकुण्डादिसु तु उष्णः, कालभेदात् हेमन्ते कूपोदकमुष्णं ग्रीष्मे च शीतम्; ग्रीष्मे अग्नेरत्युष्णः स्पर्शो न तथा हेमन्ते इति शक्तिभेदः। एवं च जलत्वहेतुना जले उष्णत्वस्य शीतत्वस्य वा नानुमानक्रमेण हैमवतीष्वप्सु अग्निकुण्डोदकेषु च व्यभिचारात्। एवं च यदि लौकिकेषु पदार्थेषु इयं दुरवस्था अनुमानस्य, तर्हि का वार्ता अप्राकृतगम्ये धर्मे इति तमागमचक्षुरन्तरेण अनुमानमात्रेण को मूढः साधयितुं प्रयतेत। **शाङ्करभाष्येऽप्युक्तम्—तस्माद् शब्दमूल एवातीन्द्रियार्थयाथात्म्यावगमः।**''[18] शक्तिप्रतिबन्धेनापि व्यभिचारो भवति। अतोऽपि नानुमानस्य सामर्थ्यम्।

''निर्ज्ञातशक्तेर्द्रव्यस्य तां तामर्थक्रियां प्रति।
विशिष्टद्रव्यसम्बन्धे सा शक्तिः प्रतिबध्यते''।।[19]

''अयं दहति अग्नित्वात्, इत्यादिभिरनुमानैर्न शक्यते दाहजनकत्वमनुमातुं चन्द्रकान्तादिप्रतिबन्धकद्रव्यसमवधाने अग्नित्वस्य दाहजनकत्वव्यभिचारादिति वस्तुस्वभावो नानुमानादवगन्तुं शक्यः किं त्वागमादेवेति।''[20]

भर्तृहरिर्व्याप्तिज्ञानजन्यत्वाभावादपि शब्दस्य अनुमानेन्तर्भावं निषेधयति। यथा परेभ्यो वक्तुमशक्यं मणिरूप्यादिविज्ञानं सौवर्णिकाणामभ्यासादेव ज्ञायते नेन्द्रियेभ्यः, न वानुमानात्, व्याप्ति ज्ञानाजन्यत्वात्। नापि प्रत्यक्षं स्वस्थैरपीन्द्रियैरभ्यासविरहितैरधिगन्तुमशक्यत्वाद् इन्द्रियमात्राजन्यत्वात्। अतः शब्दस्यापि व्याप्तिज्ञानाजन्यत्वाद् नानुमानेऽन्तर्भावः।

''परेषामसमाख्येयमभ्यासादेव जायते।
मणिरूप्यादिविज्ञानं तद्विदां नानुमानिकम्।।[21]

---

17. **वाक्यपदीय** बह्मकाण्ड्म् का. 32; 1961 चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस, वाराणसी।
18. द्र.—**वाक्यपदीय** भावप्रदीपव्याख्यायाम्, सूर्यनारायणः; 1961; चौबा संस्कृत सीरीज आफिस, वाराणसी, पृ. 52-53।
19. **वाक्यपदीये** ब्रह्मकाण्ड्म्, का.—33।
20. **वाक्यपदीय** भावप्रदीपव्याख्यायाम्; पृ.—53।
21. **वाक्यापदीय** ब्रह्मकाण्ड्म्; का.—35।

शब्दस्य अनुमानेऽन्तर्भावनिषेधप्रकरणे न्यायसिद्धान्तमुक्तावलीकृताप्युक्तम् **''तन्न सम्यक्, बिना व्याप्तिबोधं शब्दादिबोधतः''**।[22]

अलौकिकस्य आर्षज्ञानस्याऽऽगममूलकत्वम्। एवं च शब्दप्रमाणात् कुड्यादीना-मवयवविभागमन्तरेण गृहान्तःस्थितवस्तुविषयकं दर्शनं तत्र शब्दप्रमाणस्यैव शक्तिः, न तत्र प्रत्यक्षप्रमाणमनुमानं वा प्रसरति। कथं पुनः प्रत्यक्षेऽनुमाने वा शब्दप्रमाणस्य अन्तर्भावः।

''प्रत्यक्षमनुमानं च व्यतिक्रम्य व्यवस्थिताः।

पितृरक्षःपिशाचानां कर्मजा एव सिद्धयः''।[23]

विवरणप्रस्थानानुयायिभिर्दशमस्त्वमसि इत्यादिस्थले शब्दादपि अपरोक्षज्ञानं स्वीकृतम्। तेषां मते श्रवणस्य ब्रह्मसाक्षात्कारं प्रति प्रधानकारणता। मनननिदिध्यासने तु श्रुतार्थमेव पुष्णीतः।[२४] पंचदश्यामपि अस्ति यत्–

''वाक्यं प्रतिबद्धं सत् प्राक्परोक्षावभासिते।

करामलकवद्बोधमपरोक्षं प्रसूयते।[25]

अस्मिन् प्रकरणे तु विवरणसिद्धान्तेन प्रत्यक्षप्रमाणस्य महत्वं कल्प्यते। अतः अस्मिन् स्थले भामतीप्रस्थानस्य मतमेव न्याय्यं प्रतीयते। भामतीप्रस्थाने शब्दप्रमाणेन परोक्षमेव ज्ञानं भवति, न तु अपरोक्षम्। ब्रह्मसाक्षात्कारः श्रवणानन्तरं कृताभ्यां मनननिदिध्यासनाभ्यां शुद्धेन अन्तःकरणेनैव भवति।

उपरि दर्शितासु युक्तिषु चार्वाकबौद्ध-वैशेषिकानां मतानि आलोचितानि। शब्दस्यानुमानेऽन्तर्भावश्च निराकृत इति दिक्॥

----

22. **भाषा परिच्छेदे** शब्दोपमान प्रामाण्य परीक्षा, का—141; 1911, विश्वनाथ पंचानन भट्टाचार्यः, निर्णयसागरः।
23. **वाक्यपदीय** ब्रह्मकाण्डम्, का.—36।
24. द्र.—**वेदान्तपरिभाषायां** प्रयोजनपरिच्छेदः।
25. **पंचदश्यां** प्रथमपरिचछेदः, का.—62; 1967, स्वामी स्वाहान्दः, श्री रामकृष्णमठप्रकाशित, मद्रास।

गाणपत्य संप्रदाय के विकास में गणेश पुराण की भूमिका

रचना पाण्डेय, इलाहाबाद

गाणपत्य संप्रदाय का उदय और विकास

भारतीय संस्कृति विविधताओं एवं बहुलताओं के लिये विख्यात है। यहाँ की धार्मिक पृष्ठभूमि भी अनेक सम्प्रदायों, पंथों एवं विचारधाराओं से परिपूर्ण रही है। इस बहुलतावादी धार्मिक परम्परा में गणेश, न केवल सर्वाधिक लोकप्रिय देवता के रूप में प्रतिष्ठित हैं अपितु वे समन्वयवादी परम्परा के सर्वोच्च प्रतीक भी हैं। वे तीनों महत्वपूर्ण धार्मिक परम्पराओं-हिन्दू, बौद्ध और जैन से जुड़े हैं। वे किसी सम्प्रदाय विशेष तक सीमित नहीं है बल्कि भारत की सभी धर्मिक परंपराओं ने उन्हें मान्यता और महत्व दिया है। यहाँ पर यह उल्लेख करना महत्वपूर्ण होगा कि गणपति वैदिक देव समूह में स्थान नहीं पा सके थे। इनका तत्कालीन स्वरूप पुराणों ने विकसित किया। यह जानना भी महत्वपूर्ण है कि गणेश अपनी प्रारंभिक अवधारणा में दुरात्मा के रूप में, अपदेवता के रूप में परिकल्पित किये गये, जो मनुष्य जीवन में बाधायें उत्पन्न करते थे। गणेश के विघ्नकर्ता से विघ्नहर्ता की अवधारणात्मक विकास-यात्रा की विस्तृत विवेचना आवश्यक है। क्योंकि इसी विकास-यात्रा में गाणपत्य सम्प्रदाय के उद्भव, विकास और विस्तार के कारक भी छिपे हुये हैं।

परम्परागत अवबोध में गणेश की कुछ विलक्षण चारित्रिक विशिष्टतायें हैं, जो उन्हें अन्य देवताओं से अलग करती हैं। इन विशेषताओं को निम्नवत रखा जा सकता है—

1. धारणात्मक विनायक-पूर्व विघ्नेश्वर-विघ्नकर्ता हैं, बाद में वे विघ्नहर्ता बन जाते हैं।

2. सामान्यत: गणेश को सप्तमातृकाओं के साथ प्रदर्शित किया गया है।

3. शारीरिक विशिष्टताओं के अंतर्गत उनके मानवीय शरीर पर गजशीर्ष स्थापित है।

4. वे विभिन्न मंदिरों व मूर्तियों में नव ग्रहों के साथ उत्कीर्ण हुए हैं।

5. गणेश के आभूषण व यज्ञोपवीत के रूप में प्रायः सर्वत्र सर्प सुशोभित है।

अथर्ववेद जीवन में होने वाली विषम घटनाओं जैसे, बीमारी, विपत्ति और मृत्यु के लिये कुछ शक्तियों को जिम्मेदार मानता है।[1] वे शक्तियाँ हैं–भूकम्प, पर्यावरणीय विचलन, विपरीत अंतरिक्षीय गतियाँ, उल्का, प्राकृतिक आपदायें, नक्षत्र, दैवी शक्तियों का कोप और वे दुष्ट आत्मायें, जो मनुष्य के विरुद्ध उपद्रव करती हैं तथा कष्ट पहुँचाती है।[2] अथर्ववेद में अनेक सामाजिक बाधाओं और मानसिक बीमारियों के पीछे पराप्राकृतिक शक्तियों को ही जिम्मेदार माना गया है। उन शक्तियों का विस्तृत वर्णन भी किया गया है। उनमें प्रमुख हैं– दुरात्मायें, दानव, पिशाच, अत्रिनस (जो अपने शिकार का मांस भक्षण करते हैं), कण्सर (जो भ्रूण का शिकार करते हैं), मृगी रोगी (अपस्मार), राक्षस (जो व्यक्ति के भेदभाव शक्ति को मिटा देते हैं), ग्राही (जो झपट लेते हैं), जम्भा (विप्लवकारी) आदि।[3] वस्तुतः अथर्ववेद रोगों को दानव की संज्ञा देता है। 'निऋति' नामक देवी का उल्लेख भी इसमें है जो हानि, मृत्यु और अप लक्षणों का कारण है। वह दुर्भाग्यकारिणी है। वह यज्ञ में बाधायें न पहुँचाये, दूर रहे, इसलिए उसका आह्वान किया जाता था। उससे प्रार्थना की जाती थी कि बाधाओं एवं अवरोधों को दूर करे। महाकाव्य काल में निऋति का स्थान ज्येष्ठा अलक्ष्मी ने ले लिया, जो सौभाग्य एवं समृद्धि की प्रतीक लक्ष्मी का विपरीत स्वरूप थी।[4] बौधायन गृह्यसूत्र में ज्येष्ठा अलक्ष्मी को हस्तिमुखा और विघ्नपरसादा कहा गया है।[5] बौधायन गृह्य परिशिष्ट में एक पूजा विधान देवी ज्येष्ठा अलक्ष्मी को समर्पित है, जिसे वहाँ पर हस्तिमुखा के विशेषण से सम्बोधित किया गया है। परवर्ती साहित्य में, अथर्ववेद की यही दुष्ट आत्मायें, विघ्नकर्ता के रूप में विकसित हुई होगी।[6] विघ्नकर्ता या कठिनाइयाँ

---

1. अथर्ववेद, 19.9.6-10
2. कृष्णन युवराज, अनरिवेलिंग एन एनिग्मा, नई दिल्ली, 1999, पृ० 127
3. अथर्ववेद, 2.2.5, 2.4.37, 2.9.1, 2.10.8, 19.36.6
4. लाल, एस. के., फीमेल डिविनीटीज, द हरयिाणा साहित्य अकादमी जर्नल ऑफ इण्डोलॉजिकल स्टडीज, 1987, खण्ड-II पृ० 73
5. कृषन युवराज, वही, पृ० 128
6. वही, पृ० 126

उत्पन्न करने वाले चरित्र का उदाहरण मानवगृह्यसूत्र (7वीं-5वीं शताब्दी ई० पू०) में 'विनायक' के सन्दर्भ में प्राप्त होता है।[7]

मानवगृह्य सूत्र उन विनायकों के विषय में लिखता है, जो मानव जीवन के विविध क्षेत्रों में बाधाएं उत्पन्न करके उद्देश्य की सिद्धि को रोकते हैं, जिन व्यक्तियों को प्रभावित करते हैं तथा उनमें मानसिक अवसाद पैदा करते हैं।[8] मानवगृह्य सूत्र में चार दुष्ट राक्षसों-शालकंटकट, कूष्माण्डराजपुत्र, उस्मित और देवयजन को विनायक कहा गया है।[9] यहाँ यह भी वर्णित है कि विनायकों से आविष्ट हो जाने पर लोगों की मनःस्थिति एवं क्रिया-कलाप में विषमता उत्पन्न होती है। उन्हें दुःस्वप्न आते हैं। कन्याओं का विवाह अवरुद्ध हो जाता है। राजकुमारों को राज्य लाभ नहीं होता। स्त्रियाँ बंध्या हो जाती हैं। वणिकों का व्यापार विनष्ट हो जाता है।[10] इन विनायकों की शांति हेतु कुछ विधियों का भी उल्लेख है, जिसमें कच्ची मछली, मांस, सुरा और रोटियाँ उन्हें समर्पित की जाती हैं। वैजवाय गृह भी चार विनायकों-मिता, समिता, शालकंटकट और कुसुमेन्द्रज का उल्लेख करता है तथा मानव गृह सूत्र में वर्णित विनायकों के लक्षणों की पुष्टि करता है।[11] कालान्तर में याज्ञवल्क्य स्मृति (प्रथम-तृतीय शताब्दी) में भी चारों विनायकों का उल्लेख प्राप्त होता है।[12] हाज़रा के अनुसार, उपनिषदों की एकेश्वरवादी विचारधारा के प्रभावस्वरूप चारों विनायकों को एक ही नाम से जाना गया।[13] रुद्र व ब्रह्मा ने इस 'विनायक' को मनुष्य के कार्यों में विघ्न पैदा करने तथा सफलता दिलाने हेतु गणों के नायक के रूप में नियुक्त किया। महाभारत में अनेक दुष्ट विनायकों का उल्लेख मिलता है।[14] शांति पर्व के प्रक्षिप्त अंश में विनायक को राक्षस, पिशाच, भूत और विघ्न पैदा करने

7. मानव गृह्यसूत्र, 2.14
8. हाज़रा, आर० सी०, गणपतिवरशिप एण्ड द उपपुराणाज़ डीलिंग विद इट, जर्नल ऑफ गंगानाथ झा रिसर्च इन्स्टीट्यूट, खण्ड-5 भाग 4, 1948, पृ० 264.
9. मानव गृह्यसूत्र, 2.14.19
10. हाज़रा, आर० सी०, वही, पृ० 264
11. वही, पाद टिप्पणी 5
12. याज्ञवल्क्य स्मृति, 1.271-294
13. हाज़रा, आर० सी०, वही, पृ० 266
14. महाभारत, 3.65.23, 12.2844.131, 13.150.25

वाले तत्व के रूप में वर्णित किया गया है। वहाँ इन्हें सर्वप्रथम गणेश्वर कहा गया है।[15] यह वर्णित है कि गणेश्वर-विनायकों द्वारा सारा विश्व नियंत्रित होता है। ऋग्वेद में इससे भी पूर्व 'गणपति' शब्द का उल्लेख 'वृहस्पति' के लिये हो चुका था।[16] जो स्वर्गिक यजमानों के देवता थे। उनके साथ गायकों का एक समूह रहता था। ऋग्वेद में ही इन्द्र के लिये भी 'गणपति' शब्द प्रयुक्त हुआ है।[17] यजुर्वेद में 'गणपति' शब्द रुद्र (देवताओं के स्वामी) के गणों के रूप में उल्लिखित है। अतः स्पष्ट है कि वेदों में उल्लिखित 'गणपति' या 'गणनायक' शब्द को गणेश से सन्दर्भित नहीं किया जा सकता है।

वैसे तो गणेश का मूल स्रोत अथर्ववेद, मानवगृह्यसूत्र याज्ञवल्क्य स्मृति में वर्णित विनायक से माना जा सकता है। लेकिन वास्तविक तौर पर याज्ञवल्क्य स्मृति से ही गणपति के 'विनायक' प्रत्यय के विकास का क्रमबद्ध प्रमाण मिलता है। यहाँ इस बात का उल्लेख करना आवश्यक है कि याज्ञवल्क्य स्मृति में वर्तमान गणेश से सन्दर्भित गुणों का उल्लेख नहीं हुआ है, फिर भी गणेश का प्रत्यय वहाँ धीरे-धीरे स्वरूप ग्रहण कर रहा था।[18] इस स्मृति में मानवगृह्यसूत्र के चार विनायकों को एक में समाहित कर लिया गया तथा वे विघ्न न डालें इसलिये किसी कार्य के पहले उन्हें पूजा समर्पित करने की परम्परा प्रारम्भ हुई।[19]इस तरह से विनायक को धार्मिक अनुष्ठानों को प्रभावित करने की शक्ति प्राप्त हो गयी। सम्भवतः यहीं से गणेश का अग्रपूज्य स्वरूप विकसित हुआ होगा। अब नये-नये नामों गणाधिपति, गणपति, महागणपति, गणनायक आदि से अभिहित हुए।

विनायक पौराणिक काल में अम्बिका (पार्वती) के पुत्र के रूप उद्‌विकसित होते हैं और शिव परिवार में जुड़ जाते हैं। क्रमशः उनका ब्राह्मणीकरण होने लगता है। इस संदर्भ में युवराज कृष्णन् का मत है कि ब्रह्मा व रुद्र द्वारा गणों के देवता के रूप में उनका चुनाव होता है और वे वैदिक देव समूह में स्थान प्राप्त करते हैं।[20] विनायक की शांति हेतु

---

15. हाज़रा, आर० सी०, वही, पृ० 267
16. ऋग्वेद, 2.23.1
17. वही, 10. 112.9
18. हाज़रा, आर० सी०, वही, पृ० 267
19. कॉर्टराइट, पॉल वी०, गणेश लार्ड ऑफ आब्स्टकल्स, लॉर्ड ऑफ बिगनिंग, न्यूयार्क, 1985
20. कृष्णन युवराज, वही, पृ० 127

वैदिक स्वस्ति और बलि मंत्रोच्चार की व्यवस्था थी।

ब्राह्मणीकरण के निर्णायक प्रमाण इस तथ्य से भी प्राप्त होते हैं कि मानवगृह्यसूत्र में विनायकों को मांस, मदिरा और कच्ची मछली समर्पित की जाती थी, जबकि याज्ञवल्क्य स्मृति में विनायक गणेश इन सबके साथ, मोदक भी ग्रहण करते हैं।[21] ग्रहों के साथ विनायक की पूजा इस बात को प्रदर्शित करती है कि इनसे सभी कर्मों का फल प्राप्त होता है। इस प्रकार विनायक अब सिद्धिदाता, भाग्य प्रदाता बन जाते हैं।

वायु पुराण (300-600 शताब्दी) में उल्लेख है कि जिस घर में शिव की पूजा होती है वह उपद्रवी विनायकों से मुक्त रहता है। इसी पुराण में एक स्थल पर वर्णित है कि शिव द्वारा गणेश निकुम्भ या क्षेमक के रूप में, वाराणसी के राजा दिवोदास को छल करने के लिये भेजे गये। उन्होंने अन्य सभी को लाभ पहुँचाया किन्तु राजा दिवोदास को प्रेरित किया कि वह गणेश के पूजास्थल को नष्ट कर दे ताकि दिवोदास धार्मिक कर्म से च्युत हो जाये।[22] यह इस बात का निश्चयात्मक प्रमाण है कि गणेश या विनायक अपने विकास के प्रथम चरण में एक दुष्टात्मा एवं 'विघ्नकर्ता' के रूप में रहे हैं। ब्रह्माण्ड पुराण[23] में विनायक को 'लोक विनायक' की संज्ञा दी गयी है।

अमरकोश (छठीं शताब्दी) में गणेश को 'विघ्नराजा गणाधिप' कहा गया है। यद्यपि भागवत पुराण में विनायक भगवान् के साथी देवता के रूप में हैं, किन्तु उनकी दुष्ट प्रकृति उनके साथ राक्षस, पिशाच, भूत, प्रेत, क्षुमुण्ड ग्रहों, दक्षिणी, ज्ञातधारिणी मंत्र को जोड़ देती है। बौधायन धर्मसूत्र में जल और भोजन के तर्पण द्वारा विघ्न विनायक गणपति को पुनर्जाग्रत और शांत करने का विधान है।[24]

उपर्युक्त विश्लेषण से यह स्पष्ट है कि आरंभ में गणेश एक अनिष्टकारी देवता के रूप में परिकल्पित किये गये थे, जिससे सुरक्षा प्राप्त करना, मुक्त होना उनकी पूजा का प्रधान

---

21. रामसुब्रमण्यम् बी०, द गणपति, विनायक, गजानन वरशिप, एनालिसिस ऑफ द इन्टीग्रेटेड कल्ट, बुलेटिन ऑफ द इन्स्टीट्यूट ऑफ ट्रेडिशनल कल्चर्स, मद्रास, 1971, पृ० 138

22. वायु पुराण, 11.30.50

23. ब्रह्माण्ड पुराण, 2.3.7.611

24. बौधायन धर्मसूत्र, 2.5.9.5

उद्देश्य था। धीरे-धीरे वे समाज में महत्वपूर्ण देव के रूप में स्थापित हुये। प्रथम शताब्दी से उन्हें प्रतिमाशास्त्रीय स्वरूप भी प्राप्त होने लगा। यद्यपि यह विवाद से परे नहीं है। गणपति के प्रारम्भिक स्वरूप और उनकी उपासना प्रक्रिया पर विचार करते हुए यक्ष और नागों की उपासना से इसका उदय माना गया है।[25] गणेश के स्वरूप पर यदि ध्यान दिया जाय तो ठिगना कद, छोटे व मांसल पैर, बड़ा पेट और गज के मुख की परिकल्पना सामने आती है। इनमें से पहली तीन बातों का निकटतम सम्बंध यक्ष प्रतिमाओं से है। कुमारस्वामी ने कई वर्षों पूर्व तक असंदिग्ध रूप से यह सिद्ध करने का प्रयास किया और इस विचार से डॉ० बैनर्जी, बी० एस० अग्रवाल जैसे विद्वान् सहमत हैं कि गणेश प्रतिमा का मूल आधार अमरावती स्तूप से मिले एक उष्णीष पर अंकित गजमुखी यक्षों में हैं।[26] छठीं-सातवीं शताब्दी से गणेश की प्रतिमायें बहुतायत से प्राप्त होने लगती हैं, तथा अभिलेखों में भी गणेश का उल्लेख इसी काल से प्रारम्भ हो जाता है। यह इस बात का संकेत है कि पाँचवी-छठीं शताब्दी से गणेश एक स्वतंत्र देव के रूप में समाज में स्थापित होने लगे थे।

भारत की धार्मिक परम्परा में गणेश विरोधाभासों के समन्वयक व्यक्तित्व के रूप में वर्णित हैं। जैसे, वे विघ्नकर्ता व विघ्नहर्ता दोनों ही हैं। उनकी शारीरिक संरचना में भी यह विरोधाभास परिलक्षित होता है। धड़ मानव का तथा मुख गज का। उन्हें दुष्ट आत्माओं, सप्तमातृकाओं, जो शारीरिक और मानसिक रोगों को जन्म देने वाली हैं, तथा मृत्युपरक जीव जैसे सर्प तथा नवग्रहों, जो मनुष्य के भाग्य पर ग्रहण लगाते हैं, के साथ वर्णित किया गया है। उनके गले में माला तथा कमर में सर्प लिपटा हुआ प्रदर्शित किया जाता है।

गुप्तोत्तरकालीन पुराणों में गणेश शिव-पार्वती के पुत्र बन जाते हैं। शिव गणों के प्रमुख के रूप में भी वे परिकल्पित हैं। मानवगृह्यसूत्र और याज्ञवल्क्य स्मृति के विनायक की ब्राह्मणीकरण की प्रक्रिया पुराणों में पूरी होती है।[27] गणेश के रूप में विनायक विस्तृत किन्तु व्यवस्थित और नियमित परिवर्तन की प्रक्रिया से गुजरते हैं। उनका स्वरूप तो मूलतः वही रहता है किन्तु कार्यों में परिवर्तन होता है। परिवर्तन की दोहरी प्रक्रिया यह है कि

---

25. बैनर्जी, जे० एन०, डेवलपमेन्ट ऑफ हिन्दू आइक्नोग्राफी, पृ० 356-57
26. जोशी, नीलकण्ठ, पुरुषोत्तम जोशी, प्राचीन भारतीय मूर्तिविज्ञान, पृ० 169
27. थापन, अनीता रैना, अंडरस्टैंडिंग गणपति इनसाइट्स इनटू द डायनेमिक्स ऑफ द कल्ट, मनोहर प्रकाशन, 1997, पृ० 96

विनायक अर्थात् ग्राम देवता के रूप में वे विघ्नकर्ता हैं तथा गणेश के रूप में पौराणिक देवता हैं।[28] ब्राह्मणीय देव समुदाय में गणेश की स्वीकारोक्ति और उनका उत्थान स्पष्ट रूप से कला में व्यक्त होता है। पौराणिक देव के रूप में उनकी शक्ति, अधिकार एवं क्षेत्र विस्तृत हुए। फलतः उनकी भुजाओं, आयुधों तथा मूर्तियों के अलंकरण में क्रमिक अभिवृद्धि दिखती है।[29] प्रारंभिक चरण में गणेश शिव मंदिर में विनीत स्थिति में अभिव्यक्त हुये हैं। वे द्वार देवता हैं। अग्रमण्डप, मुखमण्डप और अर्द्धमण्डप की दीवारों पर वह पार्वती के साथ अंकित हैं। मंदिर की दीवारों के गवाक्षों में शिव के गण के रूप में स्थापित दिखाई देते हैं। विकास के दूसरे चरण में शिवमंदिरों में वे परिवार देवता या पार्श्व देवता के रूप में अंकित हुये।[30] कालांतर में स्वतंत्र रूप से स्वयं गणेश के मंदिरों का निर्माण हुआ, जिसमें वे मुख्य गर्भगृह में स्थापित हुये।

8वीं-9वीं शताब्दी के मध्य गणेश के अनुयायियों ने अपना स्वतंत्र सम्प्रदाय स्थापित किया, तथा गणेश को समाज में मुख्य देव का स्थान और लोकप्रियता प्रदान करने हेतु स्वाभाविक प्रयास किया।[31] इस प्रक्रिया में उन्होंने सर्वप्रथम गणेश से संदर्भित स्वतंत्र साहित्य की रचना की। इसके अंतर्गत मुद्गलपुराण (900-1300 ई०), गणेश पुराण (1100-1300 ई०)[32] नामक दो पुराणों तथा गणेश पूर्व तापिनी उपनिषद्, गणपति अथर्वशीर्षोपनिषद्, गणेश स्त्रोत तापिनी उपनिषद् नामक तीन उपनिषदों की रचना की गयी। इनके माध्यम से गणेश को वैदिक परम्परा से जोड़ने का प्रयास किया गया। प्रमुख पौराणिक देवों ब्रह्मा, विष्णु और शिव से भी ऊँची सत्ता गणेश की स्थापित की गयी। वे सृष्टि के रचनाकार, संरक्षक व संहारक के रूप में प्रतिबिम्बित हुये।[33] उनका निर्विकल्प व निराकार स्वरूप भी व्याख्यायित किया गया। गणेश का तादात्म्य शिव, विष्णु, रुद्र, अग्नि,

---

28. यादव, निर्मला, गणेश इन इंडियन आर्ट एण्ड लिटरेचर, पृ० 210
29. वही, पृ० 35
30. नागर, शांतिलाल, वही, पृ० 32
31. हाज़रा, आर० सी०, वही, पृ० 92
32. वही, पृ० 97
33. गणेश पुराण, 2.140.6-18, देवी पुराण, अध्याय 112-1144, में विनायक को ब्रह्मा, विष्णु व शिव से उच्च स्थापित किया गया है।

प्रजापति और सोम के साथ स्थापित कर उन्हें वेदों द्वारा स्वीकारोक्ति दिलाने का भी प्रयास हुआ। गणेश पुराण में गणेश को उपनिषदों के ब्रह्म स्वरूप की नेति-नेति की अभिव्यक्ति द्वारा सम्बद्ध किया गया है।[34]

गाणपत्य सम्प्रदाय से संबंधित साहित्य में वेद मंत्रों को गणेश से जोड़ते हुये उन्हें इनके लिये प्रयोग किया गया, जिससे गणेश का स्तर देवसमूह में विशिष्ट हुआ। ऋग्वैदिक देव, कवीनां कविः, ज्येष्ठराज, ब्रह्मणस्पति, माघवन, द्वैमातुर तथा यजुर्वेद के देवता प्रियपतिं, निधिपतिम्, वक्रतुण्ड आदि उपाधियाँ गाणपत्य उपनिषदों में गणेश के लिये प्रयुक्त हैं।[35] गाणपत्य साहित्य ने गणेश के स्वरूप के विकास में भी वैदिक देवों के स्वरूप से ही तत्व ग्रहण किया। उदाहरणार्थ, अंकुश, वज्र व कमल इन्द्र से, व्याघ्र चर्म और अर्ध चन्द्रमा शिव से, पाश वरुण से, कुठार ब्रह्मणस्पति से ग्रहण किये गये। इस तरह उनका स्वरूप वैदिक देवों के सदृश विकसित हुआ।

पारम्परिक पुराणों में देवसमूहों के बीच गणपति को उच्चतम सम्मान प्राप्त हुआ। ब्रह्माण्ड पुराण गणेश को सर्वोच्च देवता स्वीकार करता है।[36] इतना ही नहीं, देवताओं में अधिदेव के रूप में गणेश को प्रस्तुत करने का प्रयास भी उस पुराण में है। शिवपुराण[37] में विनायक की श्रेष्ठता स्थापित की गयी है। शिव को भी असुरों को जीतने के लिये गणेश का आशीर्वाद अनिवार्य बताया गया है। ब्रह्मवैवर्त पुराण में भी गणेश के महत्व को स्थापित किया गया है।[38] गणेश पुराण में गणेश को ब्राह्मणीय देवसमूह में उच्चतम स्थान दिया गया है।[39] इस पुराण ने गाणपत्य सम्प्रदाय को प्रोन्नत तो किया ही, गणेश को ब्राह्मणीय देवमण्डल में उच्च स्तर पर स्थापित कर उन्हें असाम्प्रदायिक स्वरूप देने का प्रयास भी किया है।[40] मुद्गल पुराण में गणेश के आठ अवतारों की परिकल्पना की गयी है, जो इस

---

34. कृष्णन, युवराज, वही, पृ० 76,
35. वही, पृ० 76-77
36. ब्राह्माण्ड पुराण, 2.3.42.30
37. शिव-पुराण, 2.5.10-6
38. ब्रह्मवैवर्त पुराण, 2.75.59-60
39. गणेश पुराण, 1.17, 14.45
40. भण्डारकर, जी० आर०, वैष्णविज्म, शैविज्म एण्ड अदर सेक्ट्स, पृ० 108

प्रकार हैं–वक्रतुण्ड, एकदंत, महोदर, गजानन, लंम्बोदर, विकट, विघ्नराज और धूम्रवर्ण। गणेश पुराण में इनके चार अवतारों का वर्णन लिता है–महोत्कट, विनायक, मयूरेश्वर, गजानन और धूम्रकेतु।[41] गणेश के अवतारों की विशिष्टतायें वैष्णव सम्प्रदाय में कल्पित विष्णु की विशिष्टताओं से प्रभावित लगती हैं। लिंग पुराण में शिव स्वतः गणेश से कहते हैं कि हमने अग्रपूजा के रूप में तुम्हारी पूजा के लिये संस्तुति की है। तुम्हारा कार्य लोक कल्याण की भावना को विकसित करना होगा। वाराह पुराण भी गणेश के महत्व को स्वीकार करता है।[42] तांत्रिक ग्रंथ शादातिलक, रुद्र–यामल, भेरू तंत्र, मंत्रमहोदधि आदि भी गणेश को ओंकार, ब्राह्मण, हिरण्यगर्भ, यन्त्रों के बीज मंत्रों से मण्डल और कुण्डलिनी शक्ति से समीकृत किया है। स्कन्द पुराण में गजानन को महादेवाधिदेव कहा गया है[43] तथा उन्हें सभी देवों द्वारा पूजे जाने योग्य भी वर्णित है। कथासरित्सागर में भी गणेश के महत्व को स्वीकार किया गया है।[44] स्पष्ट है कि गाणपत्य सम्प्रदाय का प्रचार–प्रसार व विकास पूर्वमध्यकाल तक पूर्णरूपेण हो चुका था।

उपर्युक्त विश्लेषण से निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि गणपति का उल्लेख एवं उनकी महत्ता गाणपत्य साहित्य में ही नहीं अपितु अन्य समकालीन साहित्य में भी बतायी गयी है। इसी प्रकार 'गणेश पुराण' में वैदिक गाणपत्य से सम्बंधित विचारों का समावेश किया गया है। इसमें अनेक धार्मिक सम्प्रदायों जैसे, वैखानस, भागवत, सात्वक, पांचरात्र, शैव, पाशुपत, कालामुख, भैरव, शाक्त, सौर, जैन, अर्हत् आदि का भी उल्लेख मिलता है।[45] परन्तु इस पुराण का गणेश की महत्ता के प्रति अत्यधिक सचेष्ट होना, इसकी धार्मिक साम्प्रदायिकता की प्रवृत्ति का परिचायक है। वैष्णव, सौर, शाक्त और शैव सम्प्रदायों के उपासकों द्वारा गणेश को सर्वोपरि स्वीकार करना तथा विष्णु, शिव, पार्वती व अन्य देवों को गणेश के आश्रित के रूप में प्रदर्शित करना, इस ओर संकेत करता है कि संभवतः यही चारों सम्प्रदाय गाणपत्य सम्प्रदाय के प्रतिद्वंदी रहे होंगे।

---

41. गणेश पुराण, 2.1. 3-6
42. वाराह पुराण, 23.30
43. स्कन्द पुराण, 3.2.12.30
44. कथा सरित्सागर ऑफ सोमदेव, दिल्ली, 1968, खण्ड-2, पृ० 100-101
45. गणेश पुराण, 1.46.32-33

गाणपत्य संप्रदाय और गणेश पुराण

जिस काल में गाणपत्य सम्प्रदाय का विकास हुआ, उस काल की सामाजिक एवं धार्मक पृष्ठभूमि को जान लेना भी अनिवार्य है। पूर्वमध्यकालीन समाज में धर्म की नयी-नयी शाखाओं व नये सम्प्रदायों का जन्म, समाज की आवश्यकतानुसार पुराने देवों के स्थान पर नये देवों की प्रतिष्ठापन, उनका बढ़ता महत्व, उस समय की परिवर्तित सामजिक आवश्यकता को दर्शाता है।[46] इन्हीं साम्प्रदायिक एवं धार्मिक स्थितियों के दौर में गाणपत्य सम्प्रदाय का विकास हुआ जो क्रमशः पश्चिमी उत्तरी भारत तथा दक्षिण के क्षेत्र में फैलता गया। गणेश पुराण में गाणपत्य सम्प्रदाय और इससे सन्दर्भित धर्म का विस्तृत विवेचन स्थापन हुआ है। इस पुराण का मुख्य विषय गणेश के महत्व का विवेचन करना तथा तत्कालीन समाज में उन्हें सर्वोपरि देव के रूप में स्थापित करना था। गणेश के स्वरूप की अवधारणा के साथ-साथ उनकी आध्यात्मिक एवं नैतिक मान्यता का भी विकास हो रहा था।[47] भारतीय धर्म की समन्वयशील प्रवृत्ति ने गणेश की उपासना के सन्दर्भ में समाज में उपस्थित विभिन्न परम्पराओं को समन्वित करने का प्रयास किया। गाणपत्य सम्प्रदाय के अनुयायियों ने गणेश को स्थापित करने के लिए प्राचीन एवं नवीन तत्वों को एक स्थान पर सुव्यवस्थित किया, जिसका अभिव्यक्तीकरण गणेश पुराण के रूप में हुआ। कह सकते हैं कि धर्म के क्षेत्र में स्थापित विभिन्न परम्पराओं के प्रभाववश समाज में एक नयी गाणपत्य परम्परा का प्रादुर्भाव हुआ।

गाणपत्यों के संदर्भ में जानकारी का एक महत्वपूर्ण स्रोत आनंदगिरि की रचना 'शंकरविजय' है। इसमें विभिन्न धार्मिक मतावलम्बियों के प्रमुखों के साथ शैव दार्शनिक शंकराचार्य (8वीं-9वीं शताब्दी) का वाद-विवाद वर्णित है, जिनमें गाणपत्यों का भी उल्लेख है। इस ग्रन्थ में गाणपत्य सम्प्रदाय की छह शाखाओं का भी उल्लेख हुआ है। वे हैं—उच्छिष्ट गणपति, हेरम्ब गणपति, हरिद्रा महागणपति, समंतन, नवनीत और स्वर्ण गणपति। इनमें उच्छिष्ट ओर हेरम्ब गणपति आपस में सम्बंधित हैं। प्रत्येक शाखा के अनुयायी गणपति की पूजा भिन्न-भिन्न नामों, आकारों और मंत्रों से करते हैं, तथा अपनी शाखा का चिह्न अपनी बाँह और माथे पर अंकित करवा लेते हैं।

---

46. नंदी, रमेन्द्रनाथ, वही, पृ० 46
47. हेराज, एच०, द प्राब्लम ऑफ गणपति, पृ० 32

आज भी यह शोध का विषय है कि क्यों गणपति ही पूजा के केन्द्र बने, जबकि अन्य द्वितियक देवता जैसे कुबेर, स्कंद, नाग आदि मुख्य स्थिति को प्राप्त नहीं कर पाये। 'शंकरविजय' को 10वीं-11वीं शताब्दी की रचना माना गया है। इसी काल में गणेश अधिकांश क्षेत्रों में महत्वपृर्ण होने लगे थे। शिलालेखीय साक्ष्य तथा आधुनिक राजस्थान और गुजरात से उपलब्ध उनके पूजा स्थलों व मंदिरों के साक्ष्य भी गणेश के इसी काल में लोकप्रिय होने का प्रमाण प्रस्तुत करते हैं। यद्यपि इसी काल के कुछ शैवमंदिरों में इन्हें गौण देवता का स्थान दिया गया है। पंचायतन पूजा का विकास शंकराचार्य द्वारा हुआ। इसे 10वीं शताब्दी में पर्याप्त लोकप्रियता मिली। इस पूजा पद्धति में गणेश देव के रूप में स्थापित हुये। उन्हें इस सन्दर्भ में महत्वपूर्ण स्थान भी मिला। 'पंचायतन प्रकार' के शैव मंदिरों में गणेश को महत्वपूर्ण किन्तु गौण स्थान प्राप्त हुआ है। चालुक्य काल में रचित 'सरस्वती पुराण' सहर्षिलिंग झील के पास अनेक देवताओं के तीर्थों और पूजा स्थलों के होने की सूचना देता है। इनमें गणेश से सम्बंधित स्थल भी उल्लिखित हैं।[48]

उत्तर प्रदेश में सरयू नदी के किनारे कुमाऊँ क्षेत्र में बैजनाथ के निकट अनेक मंदिरों के अवशेष मिले हें। इनमें गणेश की प्रतिमायें भी हैं। ये अवशेष वहाँ के स्थानीय कत्युरि राजवंश से सम्बंधित हैं, जिनका काल 9वीं-10वीं शताब्दी माना गया है। पुराणों के गणपति से जुड़े तीर्थों के पाये जाने, जैसे गौतमी नदी के किनारे 'अविघ्नतीर्थ' तथा मथुरा के निकट यमुना के किनारे 'विघ्नराज तीर्थ' का उल्लेख प्राप्त होता है।

मध्यभारत में एक पाषाण अभिलेख (1181-1182 ई०) तुण्ड और हेरम्ब गणपति के आधुनिक मध्यप्रदेश में अवस्थित मंदिरों की सूचना देता है।[49] 'तुण्ड' सम्भवतः उस गाँव का नाम है जहाँ मंदिर बना था। क्योंकि तुण्ड गणपति का उल्लेख किसी भी अन्य ग्रन्थ में नहीं प्राप्त होता।

महाराष्ट्र क्षेत्र में गणपति को सिलाहार वंश (9वीं-10वीं शताब्दी) के प्रायः सभी अभिलेखों में क्रमिक रूप से उल्लिखित किया गया है। यद्यपि यह राजवंश शैव सम्प्रदाय को मानने वाला था। किन्तु इसमें सर्वप्रथम गणेश का आह्वान बाधाओं को दूर करने के

---

48. सोमपुरा, कांतिलाल, एफ०, द स्ट्रक्चरल टेम्पल ऑफ गुजरात, पृ० 90
49. थापन, अनिता रैना, वही, पृ० 177

लिए किया गया है।[50] इसी प्रकार मोधा परिवार द्वारा दान दिये जाने पर गणेश का आह्वान किया गया है। 'मोधा' स्थानीय ब्राह्मण शासकीय परिवार थे, जो सिलाहार वंश के अधीन कार्यरत थे। सिलाहार और मोधा के दानपत्रों में कार्तिकेय का उल्लेख नहीं मिलता। इससे सिद्ध होता है कि शिव के दोनों पुत्रों में गणपति ज्यादा महत्वपूर्ण माने जाते रहे होंगे। यद्यपि इनके अभिलेखों में गणेश के स्वतंत्र मंदिरों का कोई उल्लेख नहीं है। सिलाहार वंश का शासन आधुनिक कर्नाटक के कोंकण क्षेत्र में भी था, जहाँ पुराने गणेश मंदिरों के अवशेष प्राप्त हुये हैं। यह असम्भावित है कि गणेश से जुड़ी लोकप्रिय परम्परा एक शासक के एक क्षेत्र में प्रचलित हो और दूसरे क्षेत्र इस परम्परा से अनजान रहे हों।

कर्नाटक के गोकर्ण में स्थित महागणपति का मंदिर प्रसिद्ध प्राचीन गणपति मंदिरों में है। उस मंदिर को परम्परानुसार आरम्भिक कदम्ब वंश से सम्बंधित किया गया है, जिसका शासन पाँचवीं से छठीं शताब्दी में कर्नाटक के अधकांश भागों तथा महाराष्ट्र और गोवा तक में स्थापित हुआ। गोकर्ण शैव तीर्थ और महाबलेश्वर के पास एक महत्वपूर्ण मंदिर है। महागणपति मंदिर के निकट एक मूर्ति प्राप्त हुई है। इसके दो हाथ हैं। खड़ी मुद्रा में यह मूर्ति कदम्ब काल के मूर्तिकारों की विशिष्टताओं को द्योतित करती है। यह उपनीपत्तन में पाये गये गणपति मंदिरों की मूर्तियों के समान है। यह स्पष्ट नहीं हो पाया है कि यह मूर्ति शिवमंदिर की है या किसी अन्य मंदिर की। गणपति छठीं शताब्दी के बाद महत्वपूर्ण हुये होंगे जबकि ये मंदिर और गोकर्ण का मंदिर आरंभिक छठीं शताब्दी के हैं। कर्नाटक से प्राप्त ये मूर्तियाँ साधारण व अलंकृत हैं। आभूषण और मुकुट का अंकन नहीं है। यह बाद में विकसित मूर्तियों से भिन्न है।

10वीं शताब्दी से गणेश की द्विभुजी मूर्तियाँ दुर्लभ हो गयीं। सामान्यतः चतुर्भुजी मूर्तियाँ ही पायी जाती हैं। अनेक मूर्तियाँ गोकर्ण के गणपति मंदिरों में स्नानद्रोणी पर प्राप्त हुई हैं। यह विशेषता थाइलैण्ड और वियतनाम की सातवीं-आठवीं शताब्दी की गणपति मूर्तियों में भी पायी जाती है।[51]

आंध्रप्रदेश के कर्नूल जिले में 8वीं शताब्दी के अभिलेख में दण्डीश्वर, नन्दीश्वर और गणपति का स्वरूप प्राप्त होता है। यह स्पष्ट नहीं है कि ये एक ही मंदिर में थे या गणपति

---

50. ई० आई०, खण्ड-3, सं० 37, पृ० 267-76
51. यादव, निर्माला, वही, पृ० 201

अलग मंदिर में स्थापित थे। आंध्रप्रदेश के गुंटूर जिले से दसवीं शताब्दी का एक अभिलेख मिला है जिसमें काकुमरानु ग्राम में विनायकोत्सव मनाने का उल्लेख है। स्पष्ट है कि तमिल क्षेत्रों में शिव पंथ में गणपति एक आवश्यक अंग बन गये थे। आगमों ने इन्हें इस काल के पूजा विधानों और परम्पराओं से भी जोड़ दिया।

इस प्रकार दसवीं शताब्दी तक देश के विभिन्न भागों में गणेश के पूजे जाने का प्रमाण प्राप्त होने लगता है। वह तीन राज परिवारों, कदम्ब, सिलाहार और चोल में लोकप्रिय थे। ये तीनों राजवंश ब्राह्मण धर्म से सम्बद्ध थे। स्पष्टत: कहा जा सकता है कि दसवीं शताब्दी तक गणेश आधुनिक कर्नाटक, महाराष्ट्र और तमिलनाडु के क्षेत्र में पर्याप्त लोकप्रिय हो गये थे। इन्हें कृषि उत्सवों से सन्दर्भित परम्पराओं से जोड़कर जनसामान्य के निकट लाने का प्रयास भी किया गया। गणपति मंदिर बने तथा उनमें पूजा के लिये पुजारियों का एक वर्ग विकसित हुआ। विशेष मंदिरों के साथ धीरे-धीरे अनेक पौराणिक कथायें जोड़ दी गयीं। इस प्रकार गाणपत्य सम्प्रदाय अपने मूल रूप में आठवीं शताब्दी में दृष्टिगत होने लगा था।[52]

13वीं-14वीं शताब्दी का 'सम्मोह तंत्र' नामक ग्रंथ गणपति को तंत्र के उत्तरी और दक्षिणी दोनों परम्पराओं से जोड़ता है।[53] इस ग्रंथ में गणपति की पाँच शाखाओं का उल्लेख है। गाणपत्य साहित्य की सूची भी इसमें है। यहाँ गणपति को प्रमुख देव के रूप में। सर्वोच्च देव के रूप में वर्णित किया गया है। उनसे संदर्भित छोटे-छोटे कार्यों का भी उल्लेख इसमें है। गणपति की पाँच शाखायें वास्तव में सम्प्रदायों तथा पाँच स्वरूपों की अभिव्यक्ति करती हैं। यह भी उल्लेखनीय है कि 14वीं शताब्दी तक गणेश के अनेक स्वरूप समाज में प्रचलित हो चुके थे। आगमों में गणेश के बारह[54] और सोलह स्वरूपों[55] का उल्लेख है। इनसे स्पष्ट है कि गणेश चौदहवीं शताब्दी तक समाज में पूर्णतया प्रतिस्थापित हो चुके थे।

---

52. थापन, अनिता रैना, वही, पृ० 201
53. मित्रा, हरिदास, गणपति, पृ० 97
54. शंकर विजय, पृ० 87
55. अजीतागम, खण्ड-3, क्रियापद, 55.1-19

धुर्रे महोदय ने महाराष्ट्र के 13वीं शताब्दी के विचारक ज्ञानेश्वर का उल्लेख करते हुये उनकी प्रतिस्थापना की ओर ध्यान आकर्षित किया है। ज्ञानेश्वर ने ओम् को गणेश के शारीरिक स्वरूप से समीकृत करते हुए व्याख्या की है। 13वीं-14वीं शताब्दी में ही महाराष्ट्र के निकट पुणे में गणेश के प्रसिद्ध चिंचवाड मंदिर का निर्माण मोरे गोसावी ने किया।[56]

15वीं शताब्दी के सरस्वती गंगाधर ने अपने ग्रंथ 'गुरुचरित'[57] तथा एकनाथ ने अपने ग्रन्थ 'रुक्मणी स्वयंबर'[58] में विभिन्न कथाओं के माध्यम से गणेश को देवाधिदेव के रूप में प्रस्तुत किया है। 17वीं शताब्दी के मराठी संत रामदेव ने गणेश को मंगलमूर्ति तथा सभी सिद्धियों के प्रदाता देव के रूप में स्थापित किया। गणेश को पेशवाओं ने कुलदेव के रूप में स्वीकार कर उन्हें नवजागरण तथा सामाजिक व सांस्कृतिक चेतना के प्रतीक रूप में रखा। इनके माध्यम से राजनीतिक एकता लाने का प्रयास बालगंगाधर तिलक ने भी किया।

उपर्युक्त विश्लेषण से यह स्पष्ट हो जाता है कि तीसरी से आठवीं शताब्दी तक के पौराणिक साक्ष्य गणेश को महत्वपूर्ण देवता बताते हैं। लेकिन उनके स्वतंत्र सम्प्रदाय की जानकारी इनमें नहीं है। नवीं से तेरहवीं शताब्दी तक का कालखण्ड अवश्य महत्वपूर्ण है। पूर्ववर्ती चरण में गणेश न केवल लोकप्रिय हो चुके थे अपितु शैव, वैष्णव, शाक्त, सौर के साथ-साथ बौद्ध एवं जैन धर्मों में भी महत्वपूर्ण देवता के रूप में प्रतिष्ठित हो चुके थे। यह स्वाभाविक लगता है कि उनका अगला विकास एक ऐसे देवता के रूप में हुआ जिसको केन्द्र में रखकर एक स्वतंत्र सम्प्रदाय विकसित हुआ। इसे विकसित करने वाला सर्वाधिक महत्वपूर्ण ग्रंथ 'गणेश पुराण' है। 'मुद्गल पुराण' भी इसी कोटि का ग्रंथ माना जा सकता है। इस कालखण्ड में निर्विवाद रूप से गाणपत्य सम्प्रदाय एक स्वतंत्र सम्प्रदाय के रूप प्रतिष्ठित हो गया था।[59]

---

56. कृष्णन, युवराज, वही, पृ० 83
57. वही, पृ० 111
58. वहीं, पृ० 100-101
59. थापन, अनिता रैना, वही, पृ० 10

गणेश पुराण की सांस्कृतिक एवं सामाजिक प्रासंगिकता

किसी भी धर्म या सम्प्रदाय का आन्तरिक विकास सामंजस्य एवं समन्वय की उस प्रक्रिया को रेखांकित करता है जिसके द्वारा देश एवं काल की परिवर्तनशील सामाजिक प्रासंगिताओं के साथ धर्म स्वयं को समायोजित करता हैं। प्राचीन भारतीय धार्मिक परम्परा में अवतारवाद द्वारा मुख्य देवता के साथ गौण देवताओं तथा प्रतीकों की पूजा को भी जोड़ा गया था। इस मौलिक अभियोजन में पुरातन प्रागैतिहासिक एवं वैदिक तत्वों का नैरंतर्य तथा चिरंतनता तो दिखाई देती हैं, साथ ही सामाजिक, धार्मिक समरसता एवं मुख्य देवता से जुड़े सम्प्रदाय के विस्तार का मार्ग भी सहज ही प्रशस्त होता है।

समाज निरंतर विकसित होता रहा है। विकास के साथ-साथ उसकी धार्मिक मान्यताएँ तथा दृष्टिकोण भी विकसित होते रहे हैं और उन्हीं के साथ-साथ देवताओं के स्वरूप भी परिवर्तित हुए हैं। वास्तव में, हिन्दुओं के सजीव एवं क्रियाशील विश्वास सदैव गतिशील, परिवर्तनशील तथा समायोजनशील रहे हैं। उनमें मानव स्वभाव तथा समय की आवश्यकताओं के अनुसार परिवर्तन होता रहा है। यह तथ्य ब्राह्मणवादी ग्रन्थों में परिलक्षित होने वाली परम्परा के सन्दर्भ में भी देखा जा सकता है।[60] इस तथ्य को इस प्रकार भी व्याख्यायित कर सकते हैं कि मनुष्य की अधिकांश आवश्यकताएँ भौतिकवादी रहती हैं। अधिकांश धर्म ग्रन्थ धार्मिक रीति-रिवाजों, उपवासों, तीर्थ-यात्राओं तथा उन प्रार्थनाओं के सन्दर्भ का वर्णन करते हैं, जो भौतिक लाभ प्रदान करती हैं। भौतिकवादी आवश्यकताएँ भी परिवर्तित होती रहती हैं। अतएव देवी-देवताओं का महत्व भी देश तथा काल के अनुसार घटता-बढ़ता रहता है। भौतिकवादी आवश्यकताओं का प्रभाव धार्मिक जीवन पर भी पड़ता है। इसलिये धार्मिक विकास तथा उसके परिवर्तन को सामाजिक परिप्रेक्ष्य में व्याख्यायित करना आवश्यक है।

ईसा की प्रारंभिक शताब्दी में विष्णु महत्वपूर्ण देव के रूप में उभरे। उन्हें प्रतिस्थापित करने के लिए उनसे सम्बद्ध साहित्य की रचना भी हुई। इन रचनाओं में बदलती हुई सामाजिक परम्परा तथा मान्यताएँ परिलक्षित होती हैं। उदाहरण के लिए, ब्राह्मणवादी

---

60. थापन, अनीता रैना, वही, पृ० 111

संस्कृति का मध्य देश में प्रसार तथा उसका बौद्ध और जैनवाद की चुनौती से ऊपर उठने का प्रयास, इस साहित्य में स्पष्टतया झलकता है। आगे चल कर धर्म विभिन्न प्रकार के नये शास्त्रीय समूहों से जुड़ा। उसमें समन्वयवादी विचारधारा अपनायी गयी। परिणामस्वरूप वैदिक देवों के स्थान पर नये देवों ने अग्रगण्यता प्राप्त की। नई पौराणिक परम्पराओं का प्रादुर्भाव हुआ। पुराने देवों के नये प्रतिरूपों को महिमामण्डित किया गया।[61] इन नये देवों के प्रादुर्भाव के परिणाम से अनेक अवैदिक देव विस्तृत देवमण्डल के समूह से जुड़ गये। ऐसे पूज्य देवों से संदर्भित नये विश्वास, नयी मान्यताएँ, परम्पराएँ, उत्सव, तीज-त्योहार आदि पुराणों तथा साहित्य के माध्यम से विकसित हुए। इसी प्रकार की विभिन्न धार्मिक मान्यताएँ वैदिक, तांत्रिक, पाशुपत तथा पांचरात्र धाराओं के अंतर्गत पुराणों में दिखाई देती हैं।[62]

इसी पृष्ठभूमि के अंतर्गत 400से 1400 ई० के बीच गणेश ने पूर्ण विकसित स्वरूप प्राप्त किया। शिव के गण के रूप में प्रारंभिक स्थिति से ऊपर उठकर वे प्रमुख देव के रूप में स्थापित हुए तथा अन्य ब्राह्मणवादी देवों से जुड़ गये और उनका एक नया सम्प्रदाय विकसित हुआ।[63]

पूर्वमध्यकाल में बाह्मणवाद के अंतर्गत अनेक संप्रदाय थे जिनमें से कुछ आज भी नव हिन्दूवाद के भीतर अपनी निरन्तरता बनाये हुए हैं। इनमें तीन सम्प्रदाय प्रमुख हैं–शैव, वैष्णव तथा स्मार्त। शैव तथा वैष्णववाद के अंतर्गत अनेक सम्प्रदायों का विकास हुआ जिनमें से कुछ का अस्तित्व समाप्त हो चुका है। शैव शिव को प्रमुख देव के रूप में स्वीकार करते हैं। वैष्णव विष्णु को प्रमुख देव मानते हैं, जबकि स्मार्त में पंचदेवों की उपासना प्रचलित है। पंचदेवों में शिव, विष्णु, सूर्य, गणपति तथा शक्ति हैं। इनमें से किसी एक देव की पूजा की जा सकती है। सूर्य, गणपति तथा देवियों के भी क्रमशः सौर, गाणपत्य तथा शाक्त सम्प्रदाय विकसित हुए। यद्यपि आज इन संप्रदायों का अस्तित्व नहीं है फिर भी स्वतंत्र रूप से इन देवों की पूजा अब भी समाज में की जाती है।

---

61. झा, श्रीमाली, प्राचीन भारत का इतिहास, दिल्ली विश्वविद्यालय प्रकाशन, 1997, पृ० 318
62. वर्मा, हरिश्चन्द्र, मध्यकालीन भारत (750-1540) प्रथम भाग, दिल्ली विश्वविद्यालय, 1987, पृ० 74
63. थापन, अनीता रैना, वही, पृ० 130

प्रत्येक युग विशेष सामाजिक, राजनैतिक तथा आर्थिक स्थितियों का बोधक होता है। राज्य का सामंतवादी संगठन, बंद अर्थव्यवस्था की ओर प्रत्यावर्तन, जातियों का प्रगुंजन, कला, लिपि तथा भाषा के क्षेत्रीयतावादी स्वरूप तथा भक्ति एवं तंत्र का मध्ययुग में विकास हो चुका था। पूर्वमध्यकालीन भारत में सामाजिक परिवर्तनों की पृष्ठभूमि कतिपय नई आर्थिक प्रवृत्तियों ने तैयार की। इनमें से सर्वाधिक महत्वपूर्ण तथा उल्लेखनीय भूमिदान की प्रवृत्ति थी।[64] राजा तथा सामंत धर्म-कर्म से संबंधित व्यक्तियों-समूहों, संस्थाओं, सरकारी अमलों को बड़े पैमाने पर भूमि तथा राजस्व के अधिकार प्रदान करने लगे थे। दान क्षेत्र राजकीय हस्तक्षेप से मुक्त कर दिये जाते थे। उनके प्रशासनिक अधिकार भी दानभोगियों को ही सौंप दिये जाते थे। 11वीं तथा 12वीं शताब्दी में उत्तर भारत के राजपूत राज्यों में इस तरह के दान का उल्लेख मिलता है। भूमिदानों से मध्यदेश की ब्राह्मण संस्कृति के फैलाव में नया आयाम जुड़ गया। दकन में सातवाहनों ने इसे संस्कृति को प्रश्रय दिया।[65] सही संदर्भों में, व्यापक स्तर पर ब्राह्मणीकरण गुप्तकाल से आरंभ हुआ। इस काल तक ब्राह्मण मध्यदेश में भली-भाँति प्रतिष्ठित हो चुके थे। वहाँ से उनका बाहरी प्रदेशों की ओर प्रसार हुआ। ब्राह्मणों का गाँवों की ओर पलायन व्यापारिक ह्रास के कारण हुआ।[66] सीमांत क्षेत्रों में ब्राह्मणों को दिये गये भूमिदान के माध्यम से उन प्रदेशों में ब्राह्मणीय संस्कृति का प्रसार हुआ। भूमिदान के कारण ही कबायली क्षेत्रों का ब्राह्मणीकरण हुआ। जिसके फलस्वरूप संस्कृतिकरण भी हुआ। ब्राह्मणीय धर्म मध्यदेश से बाहर के इलाकों में धीरे-धीरे फैला।

एक ओर ब्राह्मणीकरण के कारण मध्यदेश के आस-पास के क्षेत्रों का संस्कृतिकरण हो रहा था, वहीं दूसरी ओर, राजनीतिक विखराव तथा क्षेत्रीयतावाद के विस्तार के कारण बाहरी आक्रमण भी होने लगे थे। अरबों के निरन्तर आक्रमणों के कारण उत्तर तथा पश्चिम भारत की राजनीतिक-सामाजिक स्थितियों में भारी परिवर्तन आया। इन आक्रमणों के समय राजपूत शासक उत्तर-पश्चिम भारत में राजनीतिक भविष्य की

---

64. शर्मा, आर० एस०, पूर्वमध्यकालीन भारत का सामंती समाज और संस्कृति, राजकमल प्रकाशन, 1998, पृ० 18
65. वही, पृ० 73
66. शर्मा, आर० एस०, अर्बन डिके इन इंडिया (300-1000) नई दिल्ली, 1987, पृ० 77

बागडोर सँभाल रहे थे। इनकी राजनीतिक नीतियों का ताना-बाना इतना दुर्बल था कि प्रशासन में किसी प्रकार की एकरूपता न रही। कोई भी राज्य निश्चित नीति निर्धारण न कर सका। फलतः सामंतवादी राजनीतिक पद्धति के साथ-साथ विकेन्द्रीकरण की प्रवृत्ति तथा उससे उत्पन्न मतभेद जोर पकड़ने लगे। जिसके कारण समाज अत्यंत जटिल दौर से गुजर रहा था।[67] एक ओर राजनीतिक विकेन्द्रीकरण, सामंतवादी प्रवृत्तियाँ, कमजोर अर्थव्यवस्था तथा दूसरी ओर वाह्य आक्रमणों का दबाव। समाज को उस समय ऐसे व्यक्तित्व की आवश्यकता थी जो उसे प्रश्रय दे सकता तथा परिवर्तित परिस्थितियों में नये मूल्यों, मान्यताओं की स्थापना भी करता। तत्कालीन धर्म ने जन सामान्य की दुर्बल मन-स्थिति को दृढ़ आधार देने का प्रयास किया। परिणामतः अलग-अलग क्षेत्रों में अनेक संप्रदायों एवं उनकी शाखाओं का सृजन तथा विकास हुआ। क्षेत्र के लोगों की मन:स्थिति तथा आवश्कता के अनुरूप नवीन देवों की प्रतिस्थापना हुई।

विदेशी आक्रमण का केन्द्र प्रारम्भ में पश्चिमोत्तर भारत था। भारतीय जनमानस में विदेशी आक्रान्ताओं के प्रति घृणा तथा भय स्वाभाविक रूप से व्याप्त थे। यह तथ्य भी उल्लेखनीय है कि जिन सामाजिक, आर्थिक, राजनैतिक तथा धार्मिक परिस्थितियों में गणेश पुराण की रचना हुई है, उनका स्पष्ट प्रतिबिम्ब इसमें दिखता है।[68]

गणेश पुराण की रचना जिस क्षेत्र में हुई है तथा जिन भौगोलिक क्षेत्रों का वर्णन इसमें है उसके बारे में विवेचन विश्लेषण आवश्यक है।

हाज़रा ने गणेश पुराण को सौराष्ट्र तथा महाराष्ट्र क्षेत्र से सम्बद्ध माना है।[69] पौराणिक गणपति की परम्परा मध्यदेश में प्रसारित हुई। गणेश पुराण में जिन क्षेत्रों का वर्णन हुआ है, वे हैं—महाराष्ट्र, वाराणसी, कर्नाटक तथा आन्ध्र के कुछ क्षेत्र।[70] कार्टराइट ने भी गणेश पुराण का क्षेत्र महाराष्ट्र तथा उसके आसपास का माना है।[71] अनिता रैना थापर ने

---

67. शर्मा, आर० एस०, अर्बन डिके इन इंडिया (300-1000) नई दिल्ली, 1987, पृ० 77

68. गणेश पुराण, उपासना खण्ड, भूमिका, पृ० 8

69. हाज़रा, आर० सी०, वही, 92

70. थापन, अनीता, रैना, वही, पृ० 21

71. कोर्टराइट, पॉल० बी०, वही, पृ० 221

गणेश पुराण में वर्णित कुछ महत्वपूर्ण तीर्थ स्थलों के आधार पर इसका क्षेत्र महाराष्ट्र तथा उत्तर भारत निर्धारित किया है।[72] गणेश पुराण में उल्लिखित चिन्तामणिपुर, कदम्बपुरा, सिद्धिक्षेत्र गणेशपुरा, पुष्पकपुर, मयूरेश्वर आदि स्थलों का वर्णन मुद्गल पुराण में भी प्राप्त होता है। कदम्बपुर को आधुनिक युतमाल जनपद के कलम्ब ग्राम से और महाराष्ट्र के कदम्बगिरि से जोड़ा गया है, जहाँ पर भूमिगत चिन्तामणि मंदिर है। यद्यपि इसकी तिथि अनिश्चित है।[73] सिद्धि क्षेत्र को विद्वानों ने सिद्धिटेक से जोड़ा है। अष्टविनायक के मंदिरों में एक स्थल यह भी उल्लिखित किया गया है।[74] इसके अतिरिक्त काशी, सौराष्ट्र आदि स्थलों का भी वर्णन इसमें है। नर्मदा के आस-पास के क्षेत्रों का भी उल्लेख है। इनके आधार पर गणेश उपासना तथा गणेश पुराण का भौगोलिक क्षेत्र महाराष्ट्र, गुजरात, उत्तर प्रदेश, कर्नाटक तथा आन्ध्र प्रदेश के कुछ क्षेत्रों को माना जा सकता है।

ऐतिहासिक दृष्टि से विवेचन करने पर यह तथ्य प्रकाश में आता है कि इसी पश्चिमोत्तर क्षेत्र से अरबों के आक्रमण भी हो रहे थे। जन सामान्य के लिए सहज जीवन जीना भी दूभर हो रहा था। यह सामाजिक, धार्मिक, आर्थिक तथा राजनैतिक उथल-पुथल का काल था। बाहरी आक्रमण ने सारी व्यवस्थाएँ छिन्न-भिन्न कर दी थीं। पश्चिमोत्तर क्षेत्र में किसी ऐसे व्यक्तित्व की आवश्यकता थी जो उन्हें इन विघ्नो से लड़ने की आत्मशक्ति प्रदान करने तथा नयी परिस्थितयों में नये मूल्यों तथा परम्पराओं की स्थपना करने में समर्थ हो। इन्हीं परिस्थितियों में पश्चिमोत्तर भारत में गणेश की पूजा का प्रचलन बढ़ा। गणेश का स्वरूप पुराणों में 'विघ्नहर्त्ता' के रूप में आलेखित किया जा रहा था। 'विघ्नहर्त्ता' की कल्पना तभी पुष्ट हो सकती थी जब विघ्न दैनिक जीवन में उपस्थित हों। निरन्तर पतनशील हो रही सामाजिक, आर्थिक तथा धार्मिक परिस्थितियों में विघ्नहर्त्ता गणेश को उत्थान एवं कल्याण का प्रतीक बनाया गया। इस आस्था ने जनसामान्य को आत्मिक शक्ति, मानसिक स्थिरता तथा भावनात्मक स्तर पर संबल प्रदान किया। मराठा शक्ति ने मध्ययुग में तथा बालगंगाधर तिलक ने स्वतंत्रता संग्राम की पृष्ठभूमि में गणेश को सामाजिक, राजनैतक एवं आध्यात्मिक उत्कर्ष का प्रतीक बनाकर भारत की सुषुप्त चेतना को जाग्रत करने का

72. थापन, अनीता रैना, वही, पृ० 203

73. महाराष्ट्र स्टेट गजेटियर, युतमाल (Yeotmal) जनपद, पृ० 703

74. मुद्गल पुराण, 1.3.21.32

प्रयास किया था। इस क्षेत्र में गाणपत्य सम्प्रदाय उभरकर महत्वपूर्ण रूप से सामने आया। इस सम्प्रदाय के अनुयायियों ने गणेश को प्रचारित, प्रसारित तथा स्थापित करने के लिए उनसे सम्बद्ध साहित्य की रचना की, जो गाणपत्य साहित्य के नाम से जाना जाता है। इनमें गणेश पुराण का प्रमुख स्थान है। गणेश के विषय में अनेकानेक कथाएँ तथा लीलाएँ इस पुराण में वर्णित हैं।

सुबन्धु का सांस्कृतिक सर्वेक्षण

डा० श्रीमती सलमा, अलीगढ़

प्रत्येक मनुष्य पर समाज का प्रभाव पड़ता है। कवि के सहृदय होने के कारण उसके व्यक्तित्व एवं कृतित्त्व पर समाज का अत्यधिक प्रभाव परिलक्षित होता है। संस्कृत साहित्य के प्रथम गद्यकाव्यकार सुबन्धु की एकमात्र कृति 'वासवदत्ता' के अनुशीलन से यह स्पष्ट हो जाता है कि सुबन्धु पर भी तत्कालीन समाज का पर्याप्त प्रभाव था।

वर्ण व्यवस्था

प्राचीन समय से ही भारतीय समाज में वर्णन व्यवस्था की परम्परा रही है। 'वासवदत्ता' में चारों वर्णों का उल्लेख मिलता है। तत्कालीन समाज में ब्राह्मणों को उच्च स्थान प्राप्त था। उनका वध नहीं किया जाता था—

रतिकाल में ही दन्तक्षत देखा जाता था, प्रजा में ब्राह्मणों की हत्या नहीं की जाती थी—

द्विजाघात: सुरतेषु न प्रजासु[1]...............

नायक कन्दर्पकेतु वासवदत्ता के शाप वश पाषाण पुत्तलिका बन जाने पर अपने भाग्य को उलाहना देते हुए कहता है कि क्या मैंने ब्राह्मणों का तिरस्कार किया था—

किं नामाधिक्षिप्ता भूदेवा:[2]................

ब्राह्मणों का कार्य क्षेत्र केवल पठन-पाठन तक ही सीमित नहीं था अपितु राजदरबार में भी इनका महत्व था। राजा शृंगारशेखर की पत्नी रानी अनंगवती के सौन्दर्य का वर्णन

---

1. वासवदत्ता, सम्पादक पंडित शंकर देव शास्त्री, पृ० सं० 129
2. वही, पृ० सं० 278

करते हुए सुबन्धु ने उसकी छिद्ररहित दन्त पंक्ति को ब्राह्मण समूह से भूषित सुन्दर सभा के समान बताया है—

सत्परिषदिव अच्छिद्रद्विजपंक्तिभूषिता[3]............

कुछ ब्राह्मण पतनमार्गी भी थे। कवि ने मदिरापान करने वाले ब्राह्मणों का उल्लेख किया है। यह चन्द्रमा रूपी ब्राह्मण मेरे संसर्ग से उन्नति को प्राप्त हुआ था परन्तु पश्चिम दिशा रूपी मदिरा के कारण पतित हो गया यह समझकर पूर्व दिशा उसका उपहास कर रही थी—

मत्संगमादितप्रवृद्धो वारुणीसंगमाद् द्विजपतिरेष पततीति—
हसन्त्यामिवाखण्डशालायाम्[4]...................

नायिका वासवदत्ता तथा नायक कन्दर्पकेतु दोनों का सम्बन्ध राजकुलों से होने के कारण सुबन्धु द्वारा क्षत्रियों का वर्णन स्वाभाविक ही है। कथा के प्रारम्भ में ही कवि नायक कन्दर्पकेतु के पिता राजा चिन्तामणि के विषय में यह बता देता है कि अन्य सभी राजागण उसके अधीन थे तथा उसकी आज्ञा को शिरोधार्य करते थे। उन राजाओं के मुकुटों की चूड़ामणियों की पंक्तिरूपी कसौटी पर घिसने के कारण राजा चिन्तामणि के चरणों की नखरूपी मणियाँ निर्मल हो गयीं थीं—

अभूदभूतपूर्वः सर्वोर्वीपतिचक्रचारुचूडामणिश्रेणीशाणकोणकषणनिर्मलीकृतचरणनख..

...........राजा चिन्तामणिर्नाम।[5]

राजा चिन्तामणि के समान ही उनका पुत्र कन्दर्पकेतु भी अत्यधिक पराक्रमी था। कन्दर्पकेतु स्वच्छ जल धाराओं से राजहंसगणों को भयभीत करने वाले वर्षाकाल के समान, तीक्ष्ण तलवार की धारा से बलवान राजमंडल को भयभीत करने वाला था—

जलधरसमय इव विमलतरवारिधारात्रासितराजमण्डलः[6]...........

---

3. वही, पृ० सं० 132
4. वासवदत्ता, पृ० सं० 270
5. वही, पृ० सं० 8
6. वही, पृ० सं० 28

तत्कालीन समाज में वैश्यों की स्थिति सुदृढ़ थी। सुबन्धु ने वस्त्रव्यापारी[7] तथा माप-तौल[8] का कार्य करने वाले वैश्यों का उल्लेख किया है।

यद्यपि कवि ने अपनी कृति में शूद्रों का स्पष्ट रूप में वर्णन नहीं किया है तथापि उनके द्वारा प्रयुक्त कुछ शब्दों से यह ज्ञात होता है कि उस समय शूद्र विभिन्न कार्यों में संलग्न थे।

वर्षाकाल में बिजली ऐसे सुशोभित हो रही थी मानो दीपक से काली हुई मेघरूपी कसौटी पर वर्षाकालरूपी स्वर्णकाल ने सोने की रेखा खींची हो—

रविदीपकज्जलितमेघनिकषोपले मेघसमयस्वर्णकारकर्षितस्वर्णरेखेव तडिदशोभत।[9]

केतकी का पुष्प वियोगियों का हृदय चीरने के लिए कामदेव के क्रकच अर्थात् आरे के समान प्रतीत हो रहा था—

विरहिणां हृदयं विदारयितुं कृतं करपत्रमिव कुसुमायुधस्य केतकीपुष्पमभासत[10]

स्वर्णकार, बढ़ई के अतिरिक्त कुम्भकार[11] तथा मछली पकड़ने वाली[12] जातियों का वर्णन मिलता है।

आश्रम व्यवस्था

यद्यपि सुबन्धु ने स्पष्ट रूप से आश्रम व्यवस्था का विवरण नहीं दिया है। किन्तु वासवदत्ता के अध्ययन से इस विषय में संकेत अवश्य मिलते हैं जिनसे यह ज्ञात होता है कि तत्कालीन समाज में आश्रम व्यवस्था प्रचलित थी। कवि ने कन्दर्पकेतु के स्वप्न देखने के प्रसंग में यह कहा है कि मठों में अध्ययनरत छात्र उठ चुके थे—

प्रबुद्धाध्ययनकर्मठेषु मठेषु[13]................

---

7. ततो वणिजीव प्रसारिताम्बरे.........वासवदत्ता—पृ० सं० 276
8. तुलाधारशून्यायां पण्यवीथिकायामिव दिवि.....वासवदत्ता—पृ० सं० 194-195
9. वासवदत्ता—पृ० सं० 301
10. वासवदत्ता पृ० सं० 302
11. कुलालगृहा इव अभिनवभाण्डहारिण.......वासवदत्ता—पृ० सं० 311
12. कैवर्त्त इव बद्धराजीवोत्पलसाल:......वासवदत्ता—पृ० 139
13. वासवदत्ता, पृ० सं० 39

इससे ज्ञात होता है कि तत्कालीन समाज में ब्रह्मचर्य आश्रम की व्यवस्था रही थीं। जिसमें छात्र शिक्षा प्राप्त करने के लिए मठों इत्यादि में जाते थे। गृहस्थ जीवन का उदाहरण श्रृंगारशेखर के वर्णन में उपलब्ध होता है। कवि ने राजा श्रृंगारशेखर उसकी पत्नी रानी अनंगवती तथा पुत्री वासवद्ता का विस्तृत विवरण दिया है। सुबन्धु ने वानप्रस्थ आश्रम तथा संन्यास आश्रम का नामोल्लेख नहीं किया है किन्तु वासवदत्ता के शाप के प्रसंग में मुनि के आश्रम का वर्णन मिलता है—

ततश्च यस्याश्रमः, तेन मुनिना पुष्पादिकमादायागतेन[14]........

धार्मिक् विचार

तत्कालीन समाज में वैदिक धर्म का प्रचलन था। वेदों की विभिन्न शाखायों प्रचलित थीं—

वेदस्येव भूरिशाखालङ्कृतस्य[15]..........

सुबन्धु ने त्रिदेवों अर्थात् ब्रह्मा, विष्णु, महेश के विभिन्न अवतारों तथा उपनामों का वर्णन किया है। नायिका वासवदत्ता नायक कन्दर्पकेतु को स्वप्न में देखकर कहती है कि ब्रह्मा का रूप निर्माण कौशल सराहनीय है—

अहो प्रजापते रूपनिर्माणकौशलम्[16].......

कवि ने राजा चिन्तामणि को नृसिंह[17], कृष्ण[18], वाराह[19] के रूप में वर्णिर्त किया है।

वासवदत्ता में शिव के विभिन्न नामों का उल्लेख मिलता है। राजा चिन्तामणि शंकर अर्थात् कल्याण करने वाला होकर भी विष भक्षक नहीं था—

---

14. वही, पृ० सं० 315
15. वही, पृ० सं० 100
16. वासवदत्ता, पृ० सं० 167
17. नृसिंह इव दर्शितहिरण्यकशिपुक्षेत्रदान विस्मयः.....वासवदत्ता, पृ० सं० 8
18. कृष्ण इव कृतवसुदेवतर्पणो......वासवदत्ता, पृ० सं० 8
19. महावराहो गोत्रोद्धरणप्रवृतोऽपि गोत्रोद्दलनमकरोत्.....वासवदत्ता, ० सं० 16

शंकरोऽपि न विषादी[20]........

सर्पों को आनन्द देने वाले पशुपति के ताण्डव नृत्य के समान वासवदत्ता मनोहर नेत्र तथा कानों से अलंकृत थी—

पशुपतिताण्डवलीलामिव उल्लसच्चक्षु:श्रवसम्[21]........

सुबन्धु ने अपनी कृति 'वासवदत्ता' के प्रत्येक अक्षर में श्लेषण रचना देवी सरस्वती की कृपा से ही की है—

सरस्वतीदत्तवरप्रसादश्चक्रे सुबन्धुः सुजनैकबन्धुः।
प्रत्यक्षरश्लेषमयप्रबन्धविन्यासदैदग्ध्यनिधिर्निबन्धम् ॥[22]

सरस्वती के अतिरिक्त लक्ष्मी[23], पार्वती[24], इन्द्राणी[25], देवियों का नामोल्लेख किया है। तत्कालीन समाज में गाय की सेवा की जाती थी तथा उसकी सेवा न करने पर दुर्दैव आता है ऐसा माना जाता था। कन्दर्पकेतु नायिका वासवदत्ता को अपने समीप न पाकर कहता है क्या मैंने गायों की प्रदक्षिणा नहीं की थी—

किम् न प्रदक्षिणीकृताः सुरभय:[26].........

गंगा नदी अत्यन्त पवित्र मानी जाती थी। कुसुमपुर का वर्णन करते हुए कवि ने कहा है कि गंगा नदी ब्रह्मा के कमंडलु से निकली हुई धर्मरूपी जल की धारा है—

पितामह कमण्डलुविनिर्गतधर्मद्रवधारा[27]

गंगा नदी के अतिरिक्त रेवा तथा तमसा इत्यादि नदियों का वर्णन 'वासवदत्ता' में उपलब्ध होता है—

---

20. वासवदत्ता, पृ० सं० 22
21. वही, पृ० सं० 57
22. वही, पृ० सं० 8, श्लोक सं० 13
23. बैकुण्ठस्येव लक्ष्मीमृत......वासवदत्ता, पृ० सं० 100
24. पार्वतीव सुकुमारा चन्द्रलेखालङ्कृता च......वासवदत्ता, पृ० सं० 130
25. अहेतुकमेव पुलोमतनया देवेन्द्रासक्तचिता वभूव.......वासवदत्ता, पृ० सं० 169
26. वासवदत्ता, पृ० सं० 278
27. वही, पृ० सं० 113

रेवया प्रियतमयेव प्रसारिततरंगहस्तोपगूढ़:[28]......

और भी—

हतान्धतमसापि तमसान्विता[29]........

समाज में अन्धविश्वास प्रचलित थे। लोग शुभ तथा अशुभ शकुनों में विश्वास करते थे। कन्दर्पकेतु वासवदत्ता के न दिखाई देने पर अपने प्रिय मित्र मकरन्द का स्मरण करते हुए कहता है—हा प्यारे मित्र मकरन्द! आकर दुर्भाग्य की करतूत देखो। पूर्वजन्म में मैंने कौन से दुष्कर्म किये थे। भाग्य का परिणाम कैसा आश्चर्यजनक है......दु:स्वप्न तथा दुर्दिन किस प्रकार फल रहे हैं—

हा प्रियसखे मकरन्द! पश्य में दैवदुर्विलसितम्। किं पूर्वं मया कृतमनवदातं कर्म। अहो दुर्विपाका नियति:.....अहो दु:स्वप्नानां दुर्निमित्तनांच फलम्।[30]

लोगों को भूत प्रेत इत्यादि में भी विश्वास था। इसका उदाहरण श्मशान वर्णन में मिलता है।[31]

संस्कार

भारतीय संस्कृति में मनुष्य के जन्म से लेकर मृत्यु पर्यन्त विभिन्न संस्कारों का उल्लेख प्राप्त होता है। अत: कविवर सुबन्धु भी अपनी कृति को संस्कारों से अछूता नहीं रख पाये हैं। कवि ने विवाह संस्कार के अन्तर्गत आने वाले स्वयंवर का वर्णन किया है—

इसके बाद वासवदत्ता की सखियों द्वारा अपनी पुत्री की इच्छा को जानकर राजा शृंगारशेखर ने कन्या के स्वयंवर के लिए समस्त पृथ्वी मण्डल के राजपुत्रों को एकत्रित किया—

अत्रान्तरे वासवदत्तासखीजनाद्विदितसुताभिप्राय: शृंगारशेखर: स्वसुताया: स्वयंवरार्थमशेषधरणितलभाजां राजपुत्राणामेकत्र मेलनमकरोत्।[32]

---

28. वासवदत्ता, पृ० सं० 93
29. वही, पृ० सं० 116
30. वही, पृ० सं० 277-278
31. वही, पृ० 259-260
32. वही, पृ० सं० 149

दाह संस्कार का उल्लेख श्मशान वर्णन में प्राप्त होता है—

अर्द्धदग्धचिताचक्रसिमसिमायमानवसाविस्त्रविकटकटतृष्णाचटुलकटपतनोत्तालेतालरवभीषणेन[33]

राजा चिन्तामणि के वर्णन में श्राद्ध संस्कार का वर्णन उपलब्ध होता है। राजा चिन्तामणि, वसुदेव का तर्पण करने वाले कृष्ण के समान आठ वसुओं तथा देवताओं को प्रसन्न करने वाला था।[34]

शिक्षा एवं कला

तत्कालीन समाज में शिक्षा एवं विभिन्न कलाओं पर पर्याप्त ध्यान दिया जाता था। कवि ने नायक कन्दर्पकेतु को सम्पूर्ण कलाओं से युक्त बनाया है—

येन च चन्द्रेणेव सकलकलाकुलगृहेण[35]......

कवि ने वेदपाठी ब्राह्मणों का वर्णन किया है। कन्दर्पकेतु के नेत्र वेदों में अनुरक्त ब्राह्मणों के समान कर्ण पर्यन्त फैले हुए थे—

द्विजकुलमिव श्रुतिप्रणयि तदीक्षणयुगलम्[36]....

कवि ने रामायण तथा महाभारत के पात्रों का स्थान-स्थान पर नामोल्लेख किया है। राजा चिन्तामणि, सुमित्रा नामक रानी तथा सुमन्त्र नामक सारथी से युक्त राजा दशरथ के समान अच्छे मित्रों तथा अच्छे परामर्शों से युक्त था।[37]

और भी—शकुनि तथा उसके पुत्र उलूक के कोलाहलपूर्ण महाभारत युद्ध के समान चारों ओर पक्षी तथा उल्लुओं का शब्द हो रहा था। द्रोणाचार्य की शक्ति का नाश करने वाले धृष्टद्युम्न के पराक्रम के समान द्रोण-काकों की शक्ति नष्ट हो रही थी—

---

33. वासवदत्ता, पृ० सं० 259-260
34. वही, पृ० सं० 8
35. वही, पृ० सं० 30
36. वही, पृ० सं० 177
37. दशरथ इव सुमित्रोपेतः सुन्त्राधिष्ठितश्च.....वासवदत्ता, पृ० सं० 24

भारतसमरमिव वर्धमानोलूकशकुनिकलकलम्, धृष्टद्युम्नवीर्यमिव कुण्ठितद्रोण-प्रभावम्[38].......

कवि ने मीमांसकों का भी उल्लेख किया है। विन्ध्यपर्वत ने अपने विस्तार तथा ऊँचे-ऊँचे शिखरों से दिशाओं तथा आकाश को उसी प्रकार छिपा रखा था जिस प्रकार मीमांसा शास्त्र ने दिगम्बर जैन सम्प्रदाय को छिपा रखा है—

मीमांसान्याय इग पिहितदिगम्बरदर्शन[39].....

काव्यशास्त्र के अन्तर्गत विभिन्न अलंकारों तथा छन्दों का वर्णन 'वासवदत्ता' में उपलब्ध होता है। जिस प्रकार मालिनी वृत्त 'छन्दोविचिति' नामक ग्रन्थ को सुशोभित करता है उसी प्रकार मालिनी नदी गंगा को सुशोभित करती थी—

छन्दोविचितिरिव मालिनीसनाथा[40].....

नायिका वासवदत्ता का कृश मध्य भाग उसी प्रकार सुशोभित हो रहा था जिस प्रकार छन्दोविचिति' नामक ग्रन्थ तनुमध्या नामक छन्द से सुशोभित होता है—

छन्दोविचितिमिव भ्राजमानतनुमध्याम्[41].......

राजा शृंगारशेखर के राज्य में काव्य अलंकारों में ही उत्प्रेक्षा एवं आक्षेप अलंकार होते थे। प्रजा में असावधानी के कारण किसी की निन्दा नहीं होती थी—

उत्प्रेक्षाक्षेप: काव्यालंकारेषु[42]....

कथाकार सुबन्धु के अनुसार वासवदत्ता 'तेन रक्तं रागात्' इत्यादि सूत्र से प्रारम्भ पाद समन्वित व्याकरण के समान स्वभावत: लाक्षारस से रक्त वर्ण वाले चरणों से युक्त थी—

व्याकरणेनेव सरक्तपादेन[43]....

---

38. वासवदत्ता, पृ० सं० 197
39. वासवदत्ता, पृ० सं० 86
40. वही, पृ० सं० 115
41. वही, पृ० सं० 252
42. वही, पृ० सं० 126
43. वही, पृ० सं० 252

ज्योतिष का उदाहरण देते हुए कवि कहता है कि राजा शृंगारशेखर के शासनकाल में ही चन्द्रमा कन्या तथा तुला राशि पर गमन करता था। परन्तु प्रजाओं में किसी तुला पर चढ़ाकर उसके अपराध की परीक्षा नहीं की जाती थी—

शशिनः कन्यातुलारोहणम्[44]....

इसके अतिरिक्त संगीतकला, वास्तुकला, चित्रकला, मूर्तिकला के उदाहरण पर्याप्त मात्रा में उपलब्ध होते हैं। राजा शृंगारशेखर के शासनकाल में गीतों में ही गान्धार स्वर का विच्छेद पाया जाता था किन्तु नगर की स्त्रियों में सिन्दूर का विच्छेद नहीं होता था—

गान्धार विच्छेदो रागेषु न पौरवनितासु[45]....

वास्तुकला का उदाहरण वासवदत्ता के भवन के वर्णन में प्राप्त होता है। वासवदत्ता के भवन के शिखर आकाश से बातें करते थे। वे भवन सुधा अर्थात् कलई से श्वेत हो रहे थे। भवन के चारों ओर परकोट खींचा हुआ था। उस परकोटे में सुवर्ण, मोती, नीलमणि तथा पद्मरागमणियों आदि जड़ीं हुई थीं। जिन्हें देखकर ऐसा प्रतीत होता था मानो वासवदत्ता के दर्शन के लिए देवतागण स्थित हों।[46]

कवि ने वासवदत्ता को लोकों के चित्तरूपी नाट्शाला के संसार रूपी भित्ति की चित्रलेखा के समान बताया है—

संसारभित्तिचित्रलेखामिव त्रैलोक्यचित्तरंगस्य[47]....

समाज में मूर्तिकला भी प्रचलित थी। कुसुमपुर नगर के वर्णन में विभिन्न मन्दिरों का उल्लेख मिलता है—

अदितिजठरमिव अनेकदेवकुलाध्यासितम्[48].....

---

44. वही, पृ० सं० 124

45. वही, पृ० सं० 127

46. अभ्रलिहशिखरेणु, सुधाधवलेन, एकान्तरनिविष्टकनकमुक्तामरकतपद्रागच्छलेन वासवदत्तादर्शनार्थमव-स्थिथदेवतागणेनेव सालवलयेन परिगतम्......वासवदत्ता, पृ० सं० 233

47. वासवदत्ता, पृ० सं० 58

48. वही, पृ० सं० 119

भोजन एवं वस्त्राभूषण

तत्कालीन समाज में मांसाहारी तथा शाकाहारी दोनो प्रकार के भोजन का प्रचलन था। लोग मछली, दूध, मक्खन, अनाज, मदिरा का सेवन सामान्य रूप से करते थे। कति ने मछली पकड़ने वाली धीवर जाति का उल्लेख किया है।[49] अत: स्पष्ट हो जाता है कि समाज में लोग मछली का भोजन करते थे। नायिका वासवदत्ता के मुख को कति ने हजारों क्षीरसमुद्रों को प्रकट करने वला बताया है—

दुग्धाम्भोधिसहस्राणीवोद्गमता:[50]............

कवि ने चन्द्रमा को रात्रि रूपी ब्रजबाला द्वारा निकाले हुए ताजे मक्खन के पिण्ड के समान बताया है—

अनन्तरं शर्वरीव्रजांगनाविष्कृतनूतननवीतस्वस्तिक इव[51]................

राजा चिन्तामणि के शासनकाल में शालियों अर्थात् धानं के लिए ही खल—ब्रीहि आदि कूटने स्थान का प्रयोग किया जाता था। किन्तु प्रजाओं में दुष्टों का साथ नहीं था—

शालिषु द्विजिहसङ्.गृहीति[52] ....

कुसुमपुर के नागरिक मद्यपान करने वाले होते हुए भी भूमि पर गिरने वाले नहीं थे—

अपतितेनापि नानासवासक्तेन[53]............

समाज में लोग स्वच्छ स्वत्र ही धारण करते थे। सुबन्धु के अनुसार, रात्रि में ही आकाश मलिनता दिखाई देती थी। प्रजाओं में कोई मलिन वस्त्र नहीं पहनता था—

मलिनाम्बरत्वं निशासु न जनेषु[54].............

---

49. वही, पृ० सं० 139
50. वही, पृ० सं० 54
51. वही, पृ० सं० 214
52. वासवदत्ता, पृ० सं० 14
53. वही, पृ० सं० 106
54. वासवदत्ता, पृ० सं० 128

बौद्ध मतावलम्बी काषाय वस्त्र पहनते थे। कवि ने लाल वर्ण वाले सूर्य की किरणों की तुलना लाल वस्त्र धारण करने वाले बौद्ध से की है—

शाक्यवंशइव रक्ताशुंधर[55]...............

वासवदत्ता में प्राप्त विभिन्न वर्णनों से यह स्पष्ट हो जाता है कि समाज में लोग आभूषण प्रिय थे। नायिका वासवदत्ता स्वप्न में कन्दर्पकेतु को अंगद से सुभेभित बाली के समान अंगद नामक आभूषण से युक्त तथा सुरीली आजाज वाली कोयल के समान, गले में हार धारण किये हुए देखती है।[56]

कवि ने नूपुर,[57] मेखला[58], रसना,[59] कुण्डल,[60] चूड़ामणि[61], कर्णफूल[62], कांची[63], मुक्ताहार[64] आदि आभूषणों का उल्लेख किया है।

शासन व्यवस्था

तत्कालीन समाज में राजाओं का जीवन अत्यधिक ऐश्वर्य पूर्ण था। राजा चिन्तामणि, राजकुमार कन्दर्पकेतु, राजा श्रृंगारशेखर तथा नायिका वासवदत्ता के भवन आदि का वर्णन इसके स्पष्ट उदाहरण हैं। राजा चिन्तामणि तथा राजा श्रृंगारशेखर कुशल शासक थे। राजा श्रृंगारशेखर के शासनकाल में हस्तियों के गण्डस्थल में ही मद का विच्छेद पाया जात। था। प्रजा में दान का अभाव नहीं था—

दानच्छेदः करिकपोलेषु[65]..........

---

55. वही, पृ० सं० 186
56. वासवदत्ता, पृ० सं० 162
57. वासवदत्ता, पृ० सं० 46
58. वासवदत्ता, पृ० सं० 48
59. वासवदत्ता, पृ० सं० 129-191
60. वासवदत्ता, पृ० सं० 211
61. वासवदत्ता, पृ० सं० 8
62. वासवदत्ता, पृ० सं० 120
63. वासवदत्ता, पृ० सं० 241
64. वासवदत्ता, पृ० सं० 34
65. वासवदत्ता, पृ० सं० 126

राजा चिन्तामणि के शासनकाल में युवतियों के प्रसव-काल में ही शूल-दर्द द्वारा क्लेश था, प्रजाओं में किसी को शूली पर चढ़ाने का दण्ड नहीं दिया जाता था। महाभारत में ही दुःशासन के दर्शन होते थे, प्रजाओं के प्रति बुरा शासन न था—

शूलभंगो युवतिप्रसवे दुःशासनदर्शनं भारते[66] ....

उस समय राज्य में सर्वत्र शान्ति एवं सुदृढ़ता थी।

प्रत्येक कवि की रचना में तत्कालीन सामाजिक परिवेश का प्रतिबिम्ब उपलब्ध होता है। विभिन्न कृतियों के अध्ययन से युगों बाद भी तत्कानी समाज, रहन-सहन आदि के विषय में सहज ही अनुमान लगाया जा सकता है। सुबन्धु द्वारा रचित 'वासवदत्ता' कथा यद्यपि प्रत्यक्षर श्लेश रचना होने के कारण क्लिष्ट हे। किन्तु वह तत्कालीन समाज का दर्पण है। कवि ने कथा में सूक्ष्म से सूक्ष्म तथ्यों का समावेश कर दिया है। यथार्थ में सुबन्धु की 'वासवदत्ता' तत्कालीन समाज का स्पष्ट चित्र प्रस्तुत करती है।

----

66. वासवदत्ता, पृ० सं० 15

जातक–वैशिष्ट्य एवं लक्ष्य

डॉ (श्रीमती) दीप्ति विष्णु, इलाहाबाद

संस्कृत वाड्.मय विश्व वाड्मय में अपनी विशेषता के कारण पृथक ही अस्तित्व रखता है। इस वाड्.मय की परम्परा इतनी प्राचीन तथा सबल है कि उसके समक्ष विश्व का साहित्य टिक नहीं सकता। इन्द्रियग्राह्यता के आधार पर काव्य के दो भेद हो जाते हैं—दृश्य एवं श्रव्य।[1] श्रव्य काव्य के शैली के आधार पर तीन भेद किए जा सकते हैं:— **गद्य-काव्य, पद्य-काव्य तथा चम्पू अथवा मिश्र-काव्य**[2] मानव प्राचीन काल से ही व्यवहार में गद्य का प्रयोग करता आ रहा हे, अतएव गद्य-काव्य, जन-सामान्य के अधिक निकट है। संस्कृत-कथा-साहित्य लौकिक संस्कृत के साहित्यिक गद्य का महत्वपूर्ण भेद है। वस्तुतः सामान्य कौतुकवर्धक कथाओं का उदय प्रत्येक देश के साहित्य में हुआ है, किन्तु संस्कृत साहित्य के साथ कथा का कुछ विशिष्ट एवं घनिष्ठ सम्बन्ध है। संस्कृत में कथाओं के विषय में एक विशाल साहित्य है, जिसने भारतीय साहित्य पर ही नहीं, प्रत्युत भारतेतर साहित्य पर भी अपना प्रभाव जमा रखा है। मनोरंजन, जिज्ञासा तथा कुतूहल की अद्‌भुत शक्ति समाहित होने के कारण काव्य-जगत की विविध विधाओं में कथा-विधा का स्थान सर्वोपरि है। कथाओं के माध्यम से डाला जाने वाला प्रभाव स्थायी होता है।

स्मरणातीत काल से ही विविध प्रकार की कथाएँ अति प्रबुद्ध, सामान्य साक्षर व्यक्तियों तथा आबाल वृद्ध के मनोरंजन तथा उपदेश का साधन रही हैं। संस्कृत कथाओं (पंचतन्त्र, हितोपदेश, कथासरित्सागर, वेतालपंचविंशतिका, शुकसप्तति आदि) के अतिरिक्त बौद्धों की जातक एवं अवदान कथाएँ तथा जैनियों का प्राकृत-साहित्य कथा साहित्य के अक्षय कोश हैं।

---

1. दृश्यश्रव्यत्वभेदेन पुनः काव्यं द्विधा मतम्।
   दृश्यं तत्राभिनेयं तद्रूपारोपात्तु रूपकम्। नाट्यशास्त्र 32/385
2. गद्यं पद्यं च मिश्रञ्च तत् त्रिधैव व्यवस्थितम्। काव्यादर्श 1/11

इन कथाओं में भारतीय जीवन, विचारधारा, कार्य—कलाप तथा नैतिकता की झाँकी प्राप्त होती है। कथाओं में दुर्व्यसनों, अन्याय तथा अत्याचारों के बुरे परिणामों को दिखाने का अभिप्राय केवल उनसे अपनी जीवन रक्षा करना तथा जीवन को उच्च बनाना ही नहीं हैं, अपितु जीवन दर्शन के किसी विशेष पहलू पर प्रकाश डालना भी इन कथाओं का उद्देश्य है। इन्हीं कारणों से भारतीय साहित्य में कथाओं का महत्व प्राचीन काल से रहा है।

भगवान बुद्ध विश्व की एक महनीय विभूति हैं। उपदेशामृतों से संवलित उनकी वाणी ने इस विशाल वसुन्धरा के असंख्य प्राणियों का कल्याण सम्पादन किया है। उसी बुद्ध-वाणी से अनुप्राणित बौद्ध-काव्य (बौद्ध-कथा-साहित्य) विश्व वाङ्.मय में अपना महत्वपूर्ण स्थान रखते हैं। बौद्ध कवियों का लक्ष्य था—बौद्ध धर्म एवं संस्कृति का प्रचार, इसके लिए इन्होंने जातक कथाओं तथा अवदान साहित्य का जो सहारा लिया वह इनका प्रशंसनीय प्रयास था। इन रचनाओं में पथ्यकर, गूढ़ दार्शनिक विचारों एवं धार्मिक तत्वों को अनेक विध उपाख्यानों के उपस्थापन द्वारा ऋजु रीत्या श्रोता—वर्ग को हृदयङ्.गम कराने तथा तदनुकूल आचरण कराने का उद्योग लक्षित होता है।

बौद्ध-कथा-साहित्य के अन्तर्गत पालि भाषा में निबद्ध 'जातक' कथाओं का सर्वप्रमुख स्थान है। इनमें भगवान बुद्ध के पूर्व जन्मों की कथाएँ निबद्ध हैं। जातक कथाएँ विश्व की कथा-वाङ्.मय की सबसे पुरानी कथाएँ मानी जाती हैं। बौद्ध साहित्य के सुत्त पिटक के पाँचवे व अन्तिम भाग '**खुद्दक निकाय**' के दसवें खण्ड में 'जातक' नामक संग्रह मिलता है। इन कथाओं का उद्देश्य यह दिखलाना है कि अनेक योनियों में जन्म लेकर तथा पारमिताओं का अभ्यास कर 'बुद्धत्व' की प्राप्ति होती है। बोधिसत्व (बुद्धत्व प्राप्ति के लिए प्रयत्नशील प्राणी) ने वानर, मृग, सिंह, मानव, हाथी आदि अनेक योनियों में जन्म लिया। हर रूप व जन्म में उन्होने संसार को न्याय, दया, एवं त्याग का उपदेश दिया। सम्यक् विचार तथा सम्यक् जीवन के उनके ये उपदेश जातक कथाओं में संग्रहीत हैं। जातक शब्द संस्कृत के 'जात' पद से उत्पन्न है, तथा ''जन्'' धातु से निष्ठार्थक या भावार्थक ''क्त'' प्रत्यय एवं उसके अनन्तर स्वार्थ में ''क'' प्रत्यय अर्थात् जन् (जनि प्रादुर्भावे)+क्त+क ='जातक' शब्द निष्पन्न होता है। इसका शाब्दिक अर्थ है—अतीत जन्म की कथा। आर. सी. चाइल्डर्स के अनुसार बौद्ध जातक भगवान बुद्ध की पूर्व जन्म की कथाएँ हैं।[3] कहा जाता है कि अपने धर्म का प्रचार करते समय भगवान बुद्ध ने ये कथाएँ

---

3. Dictionary of the pali Language, London, 1875

कही थीं। इन जातकों में विभिन्न कुरीतियों, ईर्ष्या, द्वेष, मोह, मात्सर्य, हिंसा, दुष्टता आदि का चित्रण तथा उनके दुष्परिणामों का प्रतिफल चित्रित किया गया है।

जातकों की प्रामाणिक संख्या लगभग 547 मानी जाती है। जातक का प्रथम सम्पादन फस्बोल महोदय द्वारा किया गया, जिन्होंन 547 जातक कथाएँ सम्पादित की थीं। जातक का अंग्रजी अनुवाद चाइल्डर्स ने, बंगला अनुवाद ईशानचन्द्र घोष ने तथा हिन्दी अनुवाद भदन्त आनन्द कौसल्यायन ने किया है। आर्यशूर ने पालि जातकों में से 34 कथाओं को ही अपनी 'जातकमाला' में सुगुम्फित किया है। जाताकों में उपदेशों का संकलन गाथाओं के रूप में तथा उनका स्पष्टीकरण कथाओं के रूप में हुआ है। जातक क़ थाओं के पाँच विभाग किए जा सकते हैं—1. पच्चुपन्नवत्थु—यह बुद्ध के वर्तमान काल की कथा है। 2. अतीतवत्थु—ये बोधिसत्वावस्था में धटी भूतकालिक घटनाएँ हैं। 3. गाथा—इसमें गाथाएँ हैं। 4. वेय्याकरण— में गाथाओं का व्याख्यान है। 5. समोधान—इसके अन्तर्गत अतीतवत्थु के पात्रों का बुद्ध के जीवनकाल के पात्रों के साथ सम्बन्ध स्थापित किया गया है।

कतिपय कथाएँ:—

जातक, बौद्ध धर्म के प्राय: सभी प्रमुख सिद्धान्तों एवं शिक्षाओं को किसी न किसी रूप में उपस्थित करता है। उन्हें · सरस बनाने के लिए ही कथा का आश्रय लिय गया है 'एकता में ही बल है' यह उक्ति सब के लिए चरितार्थ होती है, चाहे वह मनुष्य हो, पशु-पक्षी, वृक्ष या लताएँ हों। **'रूक्खधम्म' तथा सम्मोदमान जातक,** एकता की शक्ति की ओर ही संकेत करते हैं। 'रूक्खधम्म जातक' में कंहा गया कि व्यक्ति को सदैव एकतापूर्ण संगठित रहना चाहिए क्योंकि एकता के सम्मुख शत्रु भी शक्तिहीन हो जाता है।[4(क)]

इसी प्रकार **'सम्मोदमान जातक'**[4(ख)] की कथा बुद्ध ने कपिलवस्तु के समीप निवास करते हुए सुनाई थी। अतीत समय में उन पशुओं ने मित्रता पूर्वक रहकर अपने शत्रुओं को पराजित कर दिया, किन्तु जब उनमें मतभेद उपस्थित हो गया वे नष्ट हो गए। इस

4(क) साधु सम्बहुला आती अपि रुक्खा अरञ्जता।
वातो वहति एकट्ठ ब्रहन्तम्पि वनस्पति॥
ञातियों का सम्मिलित रहना श्रेयस्कर है, अरण्य में उत्पन्न होने वाले वृक्षों तक का भी, क्योंकि महावृक्ष तक को अकेले खड़े होने पर हवा उड़ा ले जाती है।
जातक-प्रथम खण्ड, श्री भदन्त आनन्द कौसल्यायन; हिन्दी साहित्य सम्मेलन-प्रयाग, जातक संख्या-74, पृष्ठ 436

4(ख) जातक-प्रथम खण्ड, जातक संख्या-33, पृष्ठ 272

प्रकार बुद्ध ने उपदेश दिया कि **स्वजनों में कलह अनुचित है क्योंकि वह विनाश का कारण है।**

भगवान बुद्ध ने संसार की कठिनाइयों को दूर करने के लिए सदाचार के 10 नियमों (दान, सद्व्यवहार, ज्ञान, आत्म-त्याग, धैर्य आदि) का पालन आवश्यक बताया। इनमें **'दान'** को उन्होंने प्रथम स्थान दिया है। दान की महिमा तो सर्वविदित है, इसी कारण अनेक जातक दान संबन्धी संस्तुति प्रस्तुत करते हैं। **'इल्लीस जातक'** में एक धनी मृत पिता अपने कंजूस पुत्र को दान के लिए प्रेरित करने के उद्देश्य से स्वंय उसी का रूप धारण करके पुनः पृथ्वी पर आता है और अपने प्रयत्न में सफल होता है। **'मयहक जातक'** बताता है कि धन प्राप्त करके जो व्यक्ति परहित के लिए उसका उपयोग करता है वह पृथवी पर तो यश पाता ही है, मृत्यूपरान्त स्वर्ग का अधिकारी भी होता है।

सभी धर्मों एवं सम्प्रदायों में चोरी का निषेध किया गया है। बुद्ध की शिक्षाओं में भी यह एक थी। **'सीलबिमसन जातक'** की कथा इसी से सम्बन्धित है, एक बार बोधिसत्व ने ब्राह्मण कुल में जन्म लिया। अवस्था प्राप्त होने पर उन्होंने एक सुप्रसिद्ध एवं वृद्ध गुरू से शिक्षा प्राप्त की, जो पाँच सौ शिष्यों के गुरू थे। गुरू की एक युवती कन्या थी, उन्होंने सोचा कि जो शिष्य सबसे अधिक शीलवान होगा, उसी को अपनी कन्या दूँगा। अतः एक दिन गुरू ने अपने शिष्यों से कहा-'मेरे शिष्यों! मेरी एक युवती कन्या है, और मैं उसका विवाह करना चाहता हूँ। लेकिन उसके लिए आवश्यक आभूषण एवं वस्तु होने चाहिए, इसलिए क्या तुम लोग किसी की जानकारी के बिना मेरे पास कुछ चुराकर ला सकते हो । तुम जो भी ऐसी वस्तु लाओगे, जिसे किसी ने न देखा हो, उसे तो मैं ग्रहण कर लूँगा, किन्तु यदि देखी हुई वस्तु होती है, तो मैं उसे नहीं लूँगा।'' इसके पश्चात् शिष्य प्रतिदिन कोई आभूषण अथवा वस्त्र चुपचाप चोरी करके गुरू को देने लगे, और गुरू उन वस्तुओं को पृथक-पृथक रख देते। बोधिसत्व ने कुछ नहीं चुराया। जब गुरू ने उनसे इसका कारण पूछा तो उन्होंने कहा कि, ''आपने तो चोरी की वस्तुएँ गुप्त रूप से लाने को कही हैं, किन्तु मैं किसी भी बुरे कार्य को करने में असमर्थ हूँ, क्योंकि जहाँ कोई न होगा, वहाँ मै स्वयं तो रहूँगा ही, इसलिए वह गुप्त रूप से कैसे हो पाएगा।''[5]

---

5. नात्थि लोके रहो नाम पापकम्मं पुकब्बतो।
   ....यत्थ अञ्वं न परसामि असुञ्वं होति तंमया॥
   पापकर्म करने वाले के लिए ऐसी कोई जगह नहीं है, जहाँ कोई न हो, मूर्ख आदमी उस स्थान को जहाँ वन के प्राणी देखते रहते हैं, 'छिपी जगह' मानता है। मैं किसी स्थान को 'छिपा' नहीं देखता। कोई

यह सुनकर गुरू अत्यन्त प्रसन्न हुए तथा अपनी कन्या का विवाह बोधिसत्व से कर दिया। वस्तुतः गुरू के पास धन का अभाव नहीं था। उन्होंने तो चरित्र की पवित्रता की परीक्षा लेने के लिए ही एसा किया था। अतः इस कथा से यह सिद्ध हुआ कि **सच्चाई एवं मन की पवित्रता से बढ़कर और कोई चीज नहीं है।**

'सीलवीमंस जातक' में भी यही शिक्षा दी गई है कि मनुष्य का आदर सर्वत्र सच्चरित्रता के द्वारा ही होता है, धन का महत्व न्यून है। यह एक ऐसे बाह्मण की कथा है जो प्रचुर धन से सम्पन्न था, एक बार उसने सोचा कि मैं यह देखना चाहता हूँ कि मेरा आदर-सम्मान धन के कारण होता है अथवा गुणों के कारण। यह देखने के लिए वह राजकोष से प्रतिदिन एक मुद्रा चुराने लगा कुछ दिन तो कोषाध्यक्ष कुछ नहीं बोला, किन्तु अन्त में उसने राजा से शिकायत कर दी । यह देखकर ब्राह्मण समझ गया कि गुणों के समक्ष धन की कोई महत्ता नही हैं।[6]

मित्र-लाभ से सम्बन्धित कथाएँ भी जातकों में अन्तभूर्त हैं। इनमें यह भी बताया गया है कि मित्रता कैसे व्यक्ति से करनी चाहिए तथा जो व्याक्ति मित्र के सदुपदेश का पालन नहीं करता है, वह किसी न किसी विपत्ति में अवश्य फँसता है। **कालकण्णि जातक** एक सच्चे मित्र का कथा से सम्बन्धित हैं। कालकण्णि (मनहूस) नाम का व्यक्ति अनाथपिण्डक का लंगौटिया यार था। दानों ने एक ही आचार्य के पास शिल्प सीखा था। समय बीतने पर कालकण्णि दुर्गति को प्राप्त हो, आसानी से न जी सकने के कारण सेठ अनाथपिण्डक के पास चला आया। सेठ ने उसके परिवार का पालन किया। वह सेठ का उपकारी हो, उसके सब काम करने लगा। एक दिन सेठ के मित्रों ने सेठ से कहा- 'सेठ इसे अपने पास मत रखें। कालकण्णि बैठ जा, कालकण्णि खा, इस (शब्द) को सुनने से यक्ष भी भाग जायें। यह दरिद्र है, कुरूप है तेरे योग्य नहीं । अनाथपिण्डक ने उत्तर दिया-'नाम व्यवहार मात्र है। श्रुत मांगलिक (मांगलिक शब्दों का श्रवणमात्र श्रेयस्कर मानना) नहीं होना चाहिए। केवल नाम के कारण मैं अपना लंगोटिया यार नहीं छोड़ सकता।'

स्थान 'शून्य' नहीं होता, जहाँ और कोई नहीं दिखाई देता उस स्थान पर मैं स्वयं तो होता ही हूँ। किञ्चित् परिवर्तित रूप में यही कथा आर्यशूर कृत 'जातकमाला' के 'ब्राह्मण जातक' में भी मिलती है।

6. मोघा जाति च वण्णो च सीलमेव किरुत्तमं,
सीलेन अनुपेतस्स सुलेन अत्थो न विज्जाति॥
जाति और वर्ण व्यर्थ है, शील ही श्रेष्ठ है। जो शील से युक्त हैं उसे (बहु)—श्रुत होने से काम नहीं।
जातक—प्रथम खण्ड, भदन्त आनन्द कौसल्यायन, जातक संख्या-86, पृष्ठ 493

एक दिन कहीं जाते समय सेठ उसे अपने घर का राखा बनाकर गया । सेठ की अनुपस्थिति में चोरों ने उसका घर लूटना चाहा। कुछ समय बाद रात में उसने चोरों को आया जान-'तू शंख बजा 'त ढोल बजा कह सारे घर को एक शब्द कर दिया। चोरों ने 'सेठ यहीं.है' सोच भाग गए। अगले दिन लोगों ने चोरों के पाषाण, मुद्गर आदि को देख, 'यदि आज इस प्रकार का बुद्धिमान गृह रक्षक न होता, तो चोर घर में घुस सब लूट ले जाते' कह उसकी प्रशंसा कर, सेठ के गाँव लौटने पर उससे सब हाल कहा। सेठ ने उन्हें उत्तर दिया-'तुम मेरे ऐसे गृहरक्षक मित्र को निकलवाते थे। यदि तुम्हारी बात मान, मैंने इसे निकाल दिया होता तो आज मेरा कुछ नहीं बचता। नाम नही हितैषी—चित्त ही चाहिए।[7]

'गुन जातक' में भी कहा गया है कि मित्रता छोटे या बड़े, धनवान या कुलीन देखकर नहीं की जानी चाहिए क्योंकि समय पर सहायता करने वाला ही मित्र कहलाता हैं।[8] इसके अतिरिक्त **कुरङ्.मिग जातक, खन्धवत्त जातक, अरक जातक, मित्तामित्त जातक, अभिण्ह जातक** भी मित्र की कथा से सम्बन्धित हैं।

इस प्रकार इन जातक कथाओं में विविध पशु-पक्षियों केकड़े, बंदर, मगर, गीदड़, शेर, खरगोश, बिल्ली, सूअर आदि का वर्णन कर उन्हे व्यापक आयाम प्रदान किए गए हैं, तथा उनमें अधिक मानवीय गुणों का समावेश हो गया है। इन सभी जीव-जन्तुओं का जीवन-प्रवाह सर्वाधिक सचेतन प्राणी 'मानव' के जीवन-प्रवाह के समान ही प्रवाहित होता है। **ये कथाएँ जीव-जन्तुओं तथा मानवों का एक ही सूत्र में पिरोती हैं।** सभी को कर्म करने

---

7. मित्ते हवे सत्तपेदन होति, सहायो पन द्वादसकेन होति,
   मासद्धमासेन च ञाति होति.....कालकण्णिं जहेययं॥
   सात कदम चलने से (आदमी) 'मित्र हो जाता है, बारह (दिन) साथ रहने से 'सहायक', महीना, आधा-महीना साथ रहने से 'ञाति' (रिश्तेदार) और उससे अधिक साथ रहने से अपने जैसा (आत्म-समान) भी हो जाता है। सो मैं आत्मसुख के लिए चिरकाल तक साथ रहे इस कालकण्णि (मित्र) को कैसे छोड़ दूँ।
   जातक—प्रथम खण्ड, भदन्त आनन्द कौसल्यायन, जातक संख्या-83, पृष्ठ 486
8. अपिचेपि दुब्बलो मित्तो मित्त धम्मेसु तिट्ठति।
   सो आतको च बन्धू च सो मित्तो सो च मे सखा॥
   यदि मित्र दुर्बल है, लेकिन वह मित्र के कर्तव्य को पूरा करता है तो वही रिश्तेदार है, बन्धु है, मित्र है सखा है।

की प्रेरणा देती हैं। ''मैत्री-धर्म'' का अर्थ मात्र मानव की मानव से मित्रता ही नहीं है, अपने स्वाभाविक शत्रु शेर, साँप, घड़ियाल आदि के प्रति मनुष्य को सजग रहना चाहिए। पड़ोसी हो या साधारण जीव-जन्तु सभी को आपस में मैत्री भाव रखकर सुखी रहने की बात जातकों में बार-बार दुहराई गई है।

बुद्धिमान व्यक्ति विषम परिस्थिति को भी सुगम बना देता है, बुद्धिमान के लिए कुछ भी कठिन नहीं है। यही कारण है कि प्रत्येक प्राणी यदि बुद्धि से कार्य ले तो वह सर्वत्र सफल होगा। जातकों में बुद्धिमत्ताा से सम्बन्धित कथाओं के अन्तर्गत **चुल्लक सेठी जातक** में एक ऐसे युवा व्यापारी का वर्णन है जो एक मृतक चूहे को उठाकर बेच देता है और उस पैसे से धन कमाते हुए धनी व्यापारी बन जाता है।[9] इसी प्रकार **लक्खन जातक, नलपान जातक, कुक्कुर जातक, सकुण जातक, वानरिन्द जातक, सिंगाल जातक** आदि भी बुद्धिबल के द्वारा विभिन्न परिस्थितियों में विजय प्राप्त हेाती है, इस कथन की पुष्टि करते हैं। इसके विपरीत मूर्ख सदैव हानि ही प्रास करता हैं। अतः मूर्खो की संगति से बचना चाहिए, क्योंकि वह स्वयं तो नष्ट होता ही है, दूसरों का भी नाश कर देता है। इसीलिए कहा गया है कि बुद्धिमान शत्रु मूर्ख मित्र से श्रेयस्कर है। **'मसक जातक'** एक ऐसे मूर्ख पुत्र की कथा है जो अपने पिता के मस्तक पर बैठे मच्छर को मारने के लिए पिता को ही मार डालता है।

जातकों के अनुशीलन से स्पष्ट है कि उस समय स्त्रियों की सच्चरित्रता असम्भव मानी जाती थी, उन्हें पाप-माार्गो का प्रवर्तक तथा सुकर्मो से दूर ले जाने वाला समझा जाता था। यही कारण है कि जातकों में बहुधा स्त्रियों की निन्दा की गई है तथा उनके अनेक दोषों का उल्लेख करते हुए उनसे दूर रहने की शिक्षा दी गई है। **कण्डिन जातक** में प्रदर्शित किया गया है कि किस प्रकार एक मृगी के प्रेम में पड़कर एक मृग प्राण गँवा बैठता है। स्त्रियों के कारण विशुद्ध प्राणी भी मलिन हो जाते हैं यह बात **महापलोभन** जातक में कही गई कि किस प्रकार स्त्री की गन्ध से भी दूर भागने वाले राजकुमार तथा ऋषि को एक स्त्री ने लुभा लिया। **अलम्बुस जातक** के अनुसार देवेन्द्र शक्र की आज्ञा से अलम्बुसा नाम की अप्सरा ने ऋषि ऋंग का तप भ्रष्ट किया। इसके विपरीत स्त्रियों की पति-भक्ति तथा सच्चरित्रता से युक्त कथाओं में **सम्बुल जातक**[10] का महत्वपूर्ण स्थान है जिसने सतीत्व के

---

9. 'मूषक-श्रेष्ठि कथा' नाम से प्रसिद्ध यह कहानी पञ्चतन्त्र तथा कथासरित्सागर में भी मिलती है। जातक-प्रथम खण्ड, जातक संख्या-4

10. सुदुल्लभं इत्थी पुरिसरस या हिता

बल से अपने पति सोत्थिसेन का कोढ़ ठीक कर दिया।

इन कथाओं के अतिरिक्त धूर्तता तथा वाचालता के कारण, दूसरों को उपदेश देने तथा लोभ के कारण हानि उठाने वालों की कथा क्रमशः **'बक जातक'**, **'अकालरावी'**, **'तित्तिर'** तथा **'कच्छप जातक'**, **'अनुसासिक'** तथा **'कूटिदूसक जातक'** एवं **'जरूदपान जातक'** में पर्याप्त मात्रा में मिलती है।

इस प्रकार ये जातक कथाएँ साधारण जनता को ही नहीं विद्वानों को भी प्राणिमात्र के मोक्ष- तत्वों का परिचय सुन्दर तथा बालबोध रीति से कराती हैं। इन कथाओं में वर्णित समस्त चरित्र सद्गुणों एवं उदात्त भावों से परिपूर्ण हैं। जो मानव जति का पथ-प्रदर्शन करने में समर्थ हैं। इनका अभ्यास तथा अनुकरण निश्चय ही **जीवन को यशस्वी तथा सफल** बनाने की सामर्थ्य रखता है। प्रकृत बौद्ध कथाओं में दिए गए **नैतिक सदाचार** अर्थात् अहिंसा, सत्य, अस्तेय, बह्मचर्य, सुरासेवन का निषेध, परोपकार, त्याग, दान, दया, एकता, शील, समदर्शिता आदि की शिक्षा की उपादेयता आज के सामाजिक वातावरण में भी लक्षित है।

भत्तं इत्थिया दुल्लभो यो हितो च।

वीरभारी-भगवान महावीर का निर्वाण-स्थल-पावा

डॉ० ओम प्रकाश लाल श्रीवास्तव, इलाहाबाद

पाली त्रिपिटक के अनुसार मल्लरट्ठ अथवा मल्ल राष्ट्र दो भागों में विभक्त था जिसकी राजधानी क्रमशः कुशीनारा एवं पावा थी। कुशीनारा में महात्मा गौतम बुद्ध का महापरिनिर्वाण हुआ था और पावा में चौबीसवें जैन तीर्थंकर भगवान महावीर का। कुशीनारा की पहचान पुरातात्विक साक्ष्यों के आधार पर उत्तर प्रदेश में स्थित कुशीनारा से की जा चुकी है। प्रशासनिक दृष्टि से वर्तमान में कुशीनगर अब जिला भी बन चुका है। पावा की पहचान में विद्वानों में मतभेद है। पावा की पहचान के संदर्भ में पावापुरी (नालन्दा बिहार) तथा कुशीनगर जनपद में स्थित पडरौना, पपउर सठियाँव, फाजिल नगर एवं उसमानपुर की चर्चा की गयी है।

जहाँ तक पावा के रूप में इन स्थलों की पहचान की बात है, पावापुरी, पडरौना और पपउर के बारे में विद्वानों ने विस्तृत चर्चा की है।[1] अतः अनकी पुनरावृत्ति आवश्यक नहीं है। उल्लेख्य है कि पुरातात्विक दृष्टि से इन स्थलों की प्राचीनता ईसा पूर्व के नगर के रूप में प्रमाणित नहीं हो पाती और न ही यहाँ से लिखित अथवा ऐसा कोई पुरातात्विक साक्ष्य उपलब्ध हुआ है जिसके आधार पर इसमें से किसी को 'पावा' स्वीकार किया जा सके।

वर्तमान में कुशीनगर जनपद में स्थित सठियाँव-फाजिलनगर के सम्बन्ध में उल्लेखनीय है कि प्राचीन इतिहास विभाग गोरखपुर विश्वविद्यालय द्वारा किये गये फाजिलनगर के

---

1. द्रष्टव्य, खेतान भगवती प्रसादः महावीर निर्वाणभूमि पावा-एक विमर्श।

उत्खनन में गुप्तकालीन ब्राह्मी लिपि में 'श्रेष्ठिग्रामाग्रहारस्य'[2] लेखायुक्त एक मृण्मुद्रा प्राप्त हुई है जिससे स्पष्ट हो चुका है कि वर्तमान काल का सठियाँव गुप्तकाल में श्रेष्ठिग्राम था और फाजिलनगर उसका अग्रहार। इस संदर्भ में यह भी विचारणीय है कि जैन ग्रंथों में भगवान महावीर के चातुर्मासों की सूची प्रस्तुत करते हुए बताया गया है कि उन्होंने 11 चातुर्मास राजगृह, 7 वैशाली, 5 वाणिज्य ग्राम, 4 मिथिला, 2 नालंदा तथा, 1 पावापुरी में व्यतीत किया था।[3] अतः स्पष्ट है कि वाणिज्यग्राम और पावा दो अलग-अलग स्थल थे। ई. पू. छठवीं शताब्दी का यह वाणिज्य ग्राम गुप्तकाल का श्रेष्ठिग्राम था जो वर्तमान में सठियाँव है। अतः सठियाँव और उसका अग्रहारफाजिल नगर किसी भी स्थिाति में भगवान महावीर का निर्वाण-स्थल पावा नहीं हो सकता।

अब रही उसमानपुर की वात। यह कुशीनगर जिला में फाजिलनगर से लगभग 5-6 कि0 मी0 दक्षिण है। यहाँ का टीला लगभग 2-3 कि0 मी0 की परिधि में विस्तृत है। यहाँ प्राचीन मृद्भाण्ड, ईटों की दीवारें, सिक्के, मनके, मृण्मुद्रायें एवं अनेक प्रकार के ऐसे अवशेष प्राप्त होते हैं जिनके आधार पर ईसापूर्व का यह एक प्राचीन नगर ज्ञात होता है। उसमानपुर के डा0 श्याम सुन्दर सिंह के पास सुरक्षित एक मृण्मुद्रा[4] पर मौर्यकालीन ब्राह्मी लिपि में 'प (ा) वानारा' लेखा अंकित है। इस मृण्मुद्रा से भगवान महावीर के निर्माण स्थल पावा की पहचान में सहायता प्राप्त होती है, क्योंकि यह एक महत्वपूर्ण पुरातात्विक साक्ष्य है।

जहाँ से मृण्मुद्रा प्राप्त हुई है, उसे 'वीरभारी' टीला कहते हैं। इसका सीधा सम्बन्ध महावीर से है। 'महावीर' और 'वीरभारी' से शब्द-साम्य भी है। 'वीरभारी' में महावीर का 'वीरभारी' में शब्द-साम्य भी है। 'वीरभारी' में महावीर का 'वीर' शब्द ज्यों का त्यों सुरक्षित है और ''महा'' के लिए ''भारी'' शब्द पूर्व के स्थान पर ''वीर'' के बाद में

---

2. प्राचीन इतिहास विभाग, गोरखपुर विश्वविद्यालय के संग्रहालय में सुरक्षित है।
3. शास्त्री, नेमीनाथ : तीर्थंकर नेमीनाथ और उनकी देशना पृ० 160।
4. लेखक द्वारा 7 जनवरी 1996 को कुशीनगर में ''देवरिया एवं पडरौना (वर्तमान कुशीनगर) जिले की मृण्मुद्रायें ''एक शोध पत्र प्रस्तुत किया गया था। डा0 श्याम सुन्दर सिंह की अनुमति से इस मृण्मुद्रा को भी इसमें सम्मिलित करके उनके द्वारा प्रदत्त इसका छायाचित्र भी प्रदर्शित किया गया था।

प्रयुक्त हो गया है। अत: महावीर और 'वीरभारी' में यह सीधा सम्बन्ध तथा वीरभारी से ''पावानारा'' लेखायुक्त मृण्मुद्रा का मिलना स्पष्ट रूप से संकेत करता है कि कुशीनगर जनपद का 'वीरभारी' ही भगवान महावीर का निर्वाण स्थल ''पावा'' है।

सुमंगल विलासिनी[5] की टीका में ''पावा'' से कुशीनगर की दूरी 3 गव्यूति[6] (पावानगरतो तीणि गावुतानि कुसिनारा नगरम्) अर्थात् 12 मील बतायी गयी है। अत: कुशीनगर से पावा की दूरी 12 मील या18 कि0 मी0 होनी चाहिए। उल्लेखनीय है कि कुशीनगर से वीरभारी दक्षिण-पूर्व में लगभग 18 कि0 मी0 दूर है। महात्मा बुद्ध ने वैशाली से कुशीनगर आने के पूर्व पावा में भोजन ग्रहण किया था। अर्थात् पावा कुशीनगर से दक्षिण-पूर्व में वैशाली के मार्ग में स्थित था। इस प्रकार सुमंगल विलासिनी में दी गयी दूरी और दिशा से भी वीरभारी की पहचान पावा के रूप में सुनिश्चित होती है।

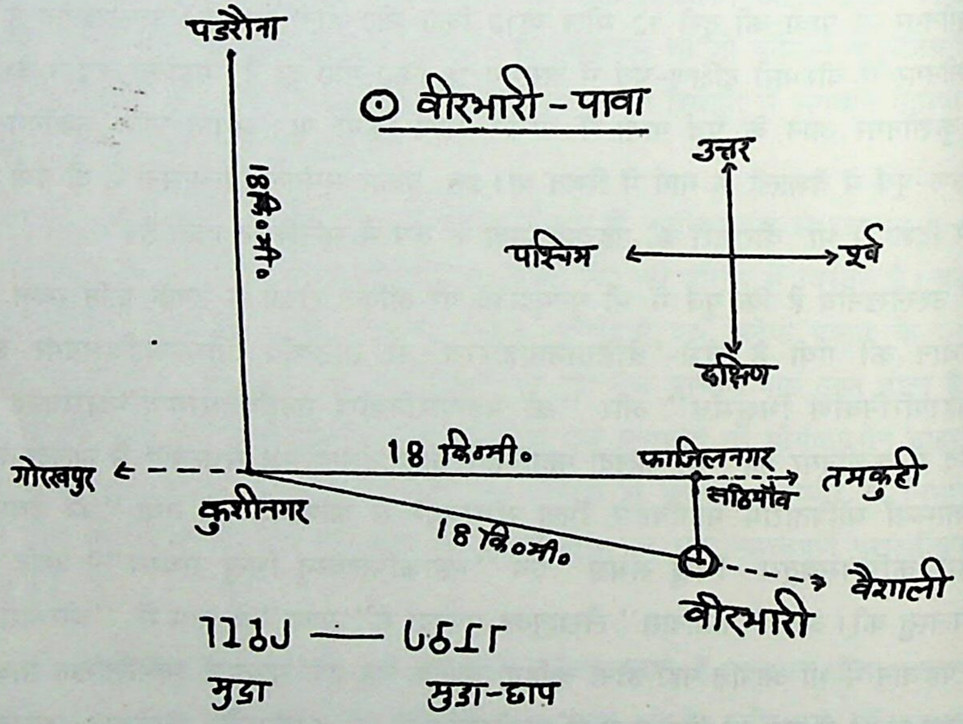
उल्लेखनीय है कि पूर्व में भी मृण्मुद्राओं पर अंकित लेखा से उनके प्राप्ति स्थल की पहचान की गयी है जैसे-'श्रेष्ठिग्रामाग्रहारस्य' से सठियाँव ओर फाजिलनगर की, ''महापरिनिर्वाण भिक्षुसंध'' और ''श्री महापरिनिर्वाण महाविहारीयार्यभिक्षुसंधस्य''[7] आदि से कुशीनगर की ''श्री नालंदा महाविहारे चातुर्दिर्दशार्यभिक्षु संधस्य'[8] से नालंदा की, कौशाम्ब्याँ घोषिताराम महाविहारे भिक्षु संधस्यद्व[9] से कौशाम्बी की तथा ''ॐ देवपुत्र विहारे कपिलसवतुस भिखु संधस'' एवं ''महाकपिलवस्तु भिखु संधस्य'[10] आदि से कपिलस्तु की। अत: ''पावानारा'' लेखायुक्त मृण्मुद्रा से ''पावा'' के रूप में ''वीरभारी'' की पहचान में भी आपत्ति नहीं होनी चाहिए, क्योंकि यह एक महत्पूर्ण अभिलिखित साक्ष्य है। इस संदर्भ में यह भी विशेषरूप से उल्लेखनीय है कि कसठियाँव, कुशीनगर, नालंदा, कौशम्बी और कपिलवस्तु की मृण्मद्रायें अधिकांश गुप्तकाल और कुषाणकाल की हैं

---

5. सुमंगल विलासिनी, भाग 2, पृ. 572
6. गव्यूतिस्तु क्रोशयुगलम्-अमरकोश
7. दीक्षित रामकुमार, कुशीनगर, पृ. 29
8. थपल्याल, के. के. : स्टडीज इन एन्वेण्ट सील्स, पृ. 214
9. वही, पृ. 209
10. श्रीवास्तव, के. एम.: डिस्कवरी आफ कपिलस्तु, पृ. 83-96

लेकिन वीरभारी की मृण्मुद्रा जिस पर ''पावानारा'' लेखा है, इससे बहुत पूर्व की मौर्य काल की है।

इस प्रकार इन सभी दृष्टियों से यह तथ्य संपुष्ट होता है कि उत्तर प्रदेश में कुशीनगर जनपद का ''वीरभारी'' ही भगवान महावीर का निर्वाण स्थल ''पावा'' है।



भाट्टाभिमतानुरूप शब्द तथा शब्दार्थ-सम्बन्ध

डॉ० सोमनाथ नेने, उज्जैन

दार्शनिक जगत् में शब्द, शब्दार्थ तथा शब्द एवं अर्थ के सन्बन्ध के विषय में पर्याप्त मतभेद है। इस मतभेद को हम दो रूपों में सामने रख सकते हैं। एक मत नैयायिकों का है। ये शब्द को आकाश का गुण मानकर[1] अनित्य मानते हैं तथा शब्द एवं अर्थ के सम्बन्ध को ईश्वरकृत स्वीकार करते हैं।[2] दूसरा मत मीमांसक तथा वैयाकरणों का है। वैयाकरण शब्द तथा अर्थ, दोनों को नित्य मानकर उनमें तादात्म्य सम्बन्ध स्वीकार करते हैं।[3] भाट्ट मीमांसक भी वैयाकरणों के ही अनुरूप शब्द, शब्दार्थ तथा दोनों का सम्बन्ध, इन तीनों को नित्य मानते हैं। भाट्ट मतावलम्बी आचार्य पार्थसारथि मिश्रा ने अपनी शास्त्रदीपिका में पूर्वपक्ष की दृष्टि से सर्वप्रथम वर्णों का वायुगुणत्व प्रतिपादित किया है तथा इसके पश्चात् **'शब्द लिङ्गकमाकाशम्'** इस न्यायोक्ति द्वारा उसका निराकरण करते हुए वर्णों को नित्य मानकर उनका द्रव्यत्व ही स्वीकार किया है।[4] इन नित्य द्रव्यात्मक शब्दों के उच्चारण को पार्थसारथि शब्दों के उत्पादक कारण नहीं मानते, अपितु वर्णात्मक शब्दों के अभिव्यञ्जकमात्र स्वीकार करते हैं। इनका कहना है कि चूँकि उच्चारण के अतिरिक्त वर्णात्मक शब्द का कोई कारण बन ही नहीं सकता तथा उच्चारण भी कारण न होकर

---

1. आकाशस्य तु विज्ञेयः शब्दो वैशेषिको गुणः॥ न्याय सिद्धान्त मुक्तावली पृष्ठ 147
2. सा चास्मात्पदादयमर्थो बोद्धव्य इतीश्वरेच्छारूपा।' वही पृ० 293
3. 'तद्ग्राहकं चेतरेतराध्यासमूलकं तादात्म्यम्। तदेव सम्बन्धः।' वैयाकरण सिद्धान्त परम लघुमञ्जूषा पृ० 27, 28
4. 'वायुगुणत्वं तु युक्तम्.....यस्मादेव वायुगुणः शब्दस्तस्मात् यत्कैश्चिदुच्यते 'शब्द लिङ्गकमाकाशम्' इति तन्निरस्तम् वर्णानां तु नित्यानां द्रव्यत्वमेवाङ्गीक्रियते। शास्त्र दीपिका भाग 4 पृ० 4. 21

वर्णात्मक शब्द के अभिव्यंजक मात्र हैं, अतः शब्द कार्य है ही नहीं। कार्य न होने से ये अविनाशी हैं तथा अविनाशी होने से इनके नित्यत्व की भी सिद्धि हो जाती है।[5]

वर्णात्मक शब्द के अनुरूप शब्द तथा उसके अर्थ एवं सम्बन्ध को भी मीमांसक नित्य मानते हैं। मीमांसकों के अनुसार शब्दार्थ अनुभव की वे वस्तुएँ नहीं होती हैं, जो उत्पन्न तथा नष्ट हो जाती हैं, अपितु शब्दार्थ के (आकृति रूप) सामान्य हैं, जो नित्य हैं। नश्वर व्यक्ति इस नित्य सामान्य के सूचक मात्र होते हैं।[6] 'जब वाक्य में सामान्यवाचक पदों का अन्य पदों के साथ समन्वय होता है, तब ऐसी स्थिति में शब्दार्थ आकृति या सामान्य का आनयनादि के साथ समन्वय न हो पाने से व्यक्ति आक्षेप द्वारा उपस्थित माना जाता है। चूँकि व्यक्ति की आक्षेप द्वारा उपस्थिति हो जाती है, तथा शब्दार्थ अनन्यलभ्य ही माना जाता है, अतः 'गो' आदि पदों का अर्थ गोत्वादि जाति ही माना जाता है। गवादि शब्दों का अर्थ जाति या सामान्य न मानकर व्यक्ति में माने तो ऐसी स्थिति में अनेक व्यक्तियों में एक शक्ति माननी होगी या फिर अनेक व्यक्तियों में परस्पर भिन्न अनेक शक्तियों को स्वीकार करना पड़ेगा, परन्तु इन दोनों परिस्थितियों में से किसी भी स्थिति को स्वीकार नहीं किया जा सकता। प्रथम स्थिति मानते हैं, तो व्यक्ति अनन्त होने के कारण यदि एक में शक्ति मानी जाएगी तो दूसरे का बोध नहीं हो सकेगा। यदि अनेक व्यक्तियों में से प्रत्येक में शक्ति मानकर अनेक शक्तियाँ मानें तो अनन्त शक्तिकल्पना रूप गौरव दोष हो जाता है।[7]

इसके अतिरिक्त अनेक व्यक्तियों में अनेक शक्ति या अनेक व्यक्तियों में एक शक्ति, इन दोनों मतों में किसी भी मत को मानने पर गौः शुक्लः, चलति, ये तीनों पद एक गौ रूप व्यक्ति के बोधक होने से इनमें अर्थभेद न होने के कारण ये गौ पद के पर्याय बन जाएंगे।

---

5. 'एवं चोच्चारणं शब्दस्य न कारणम् किं त्वभिव्यघ्जकमिति सिद्धम्। न चोच्चारणादन्यत् कारणं संभवतीत्यऽकार्यत्वम् अत एवाऽविनाशान्नित्यत्वसिद्धिः। वही पृ० भाग 1, भाग 4, पृ० 42

6. द्रष्टव्य—भारतीय दर्शन की रूपरेखा—पृ० 34, एम० एम० हिरयन्ना भाग, पृ0 42

7. 'व्यक्ति सङ्केतपक्षे सर्वासु व्यक्तिषु सङ्केत एकोनाना वा। नाद्यः आनन्त्यात्। नान्त्यो, व्यभिचारापत्तेः। 'भाट्ट चिन्तामणि' पृ० 90, पंक्ति 7 से 8

फलतः इनका एक साथ जो अनुप्रयोग होता है, उसकी अनुपपत्ति हो जाएगी। इसके विपरीत गोत्व रूप जाति में गो पद की शक्ति मानने पर गौः शुक्लः चलति आदि पद जो व्यक्ति के बोधक होने के कारण इनसे भिन्न गोत्व में गो पद की शक्ति होने से इनके सह प्रयोग की भी उपपत्ति हो जाती है।[8]

इसी प्रकार नील पीतादि गुणवाचक पदों की नील पीतादि व्यक्तियों में विद्यमान नीलत्व, पीतत्वादि जातियों में ही शक्ति मानी जाती है।

इसी तरह 'चलना' इस स्थल में चलना पद की शक्ति भी चलन क्रिया निष्ठ जाति में ही मानी जाती है।[9]

उपर्युक्त दोनों स्थलों के अनुरूप डित्थादि पदों की शक्ति भी बाल्य, यौवन, वार्धक्य रूप परस्पर विरुद्ध धर्मों के अध्यास से परस्पर भिन्न डित्थव्यक्तिनिष्ठ डित्थत्वादि सामान्य में ही मानी जाती है। बिना व्यक्ति के जाति असम्भव होने की युक्ति से आक्षेप द्वारा व्यक्ति भी प्राप्त हो जाता है।[10]

शब्दार्थ सामान्य या जाति मानने पर व्यक्ति की उपस्थिति के लिए प्रतिपादित आक्षेप के स्वरूप का प्रतिपादन करते हुए भाट्टचिन्तामणि नामक ग्रन्थ के रचयिता 17वीं शताब्दी के गागाभट्ट कहते हैं कि व्यक्ति का स्वीकार किये बिना क्रिया में जाति के अन्वय की अनुपपत्ति हो जाती है, जिसके निवारणार्थ उपपादक के रूप में व्यक्ति की कल्पना रूप अर्थापति ही आक्षेप है। या फिर एक ही ज्ञान में घट व्यक्ति तथा घटत्व जाति दोनों का भान होने से घटत्व जाति के साथ घट व्यक्ति की भी समान संवित् संवेद्यता (एक ज्ञान-बोध्यता) से होने वाली उपस्थिति को भी आक्षेप माना जा सकता है।[11]

---

8. 'गौः शुक्लश्चल-इत्यादिपदानां व्यक्त्यैक्येनार्थ भेदाभावात्सहप्रयोगानु—
पपत्तेश्च। अतो धर्म एव शक्तिः। वही, पृ० 90 पंक्ति 8 से 10

9. एवञ्च सर्वत्र नाना नील पीत रूप व्यक्तिव वर्त्तमाना नीलत्व-पीतत्वादि जातिर्नीलपीतादि पद वाच्या। चलनेत्यत्रापि चलन क्रियानिष्ठा जातिरेव। वही, पृ० 90

10. डित्थादि-शब्दानामपि बालाद्यवस्था परिणते नाना विरुद्ध धर्माध्यासाद्—भिन्न डित्थाद्यर्थनिष्ठा डित्थत्व जातिरेव वाच्येति। वही, पृ० 90

11. 'अर्थापत्तिः समानवित्तिवेद्यत्वं वाऽऽक्षेपः भाट्टचिन्तामणि पृ० 90

शब्द के नित्य अर्थ रूप इस आकृति को शब्दार्थ मानने में आचार्य कुमारिल भट्ट ने वनवाद में पूर्वपक्ष की ओर से यह आपत्ति उपस्थित की है कि यद्यपि गौ: गौ: इस प्रतीति में गौ में अनुगत आकृति रूप सामान्य का प्रत्यक्ष होता तो है, परन्तु यह प्रत्यक्ष आकृति का साधक नहीं बन पाता, क्योंकि अवयवों के अतिरिक्त अवयवी का प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं है। यथा दूर से वन का प्रत्यक्ष होता है, परन्तु पास आने पर वन हीं दीखता, अपितु केवल वृक्ष ही दीखते हैं। अत: प्रत्यक्ष द्वारा आकृति का बोध सम्मत न होने के कारण आकृति का अस्तित्व प्रमाण सिद्ध नहीं है, अत: शब्द का कोई नित्य अर्थ नहीं माना जा सकता।[12]

उपर्युक्त आशंका का परिहार करते हुए कुमारिल भट्ट का कहना है कि प्रत्यक्ष द्वारा अनुभूत सभी वस्तुओं को हम सद् नहीं मानते परन्तु जिनका सत्प्रत्यक्ष द्वारा बोध होता है, उन वस्तुओं का अस्तित्व अवश्य ही मानना होगा। जहाँ तक वन का प्रश्न है, वहाँ दूर से तो वन दीखता है, परन्तु समीप पहुँचने पर वन गायब हो जाते हैं, केवल वृक्षों की ही प्रतीति होती है, परन्तु शब्दार्थ आकृति रूप सामान्य की स्थिति ऐसी नहीं है।[13] जब व्यक्ति का अनुभव होता है, तब आकृति रूप सामान्य का भी अनुभव हुआ करता है। इसलिए आकृति या सामान्य रूप जाति के प्रमाण-सिद्ध होने से तथा नित्य होने से शब्दार्थ भी नित्य है।

उपर्युक्त प्रकार से द्रव्यात्मक शब्द तथा उसका अर्थ आकृति, सामान्य या जाति, इन दोनों के नित्य होने के कारण शब्द तथा अर्थ के सम्बन्ध की भी नित्यता हो जाती है। यद्यपि शब्द तथा अर्थ, आकृति या सामान्य के बीच संयोग या तादात्म्यादि सम्बन्ध नहीं बनते तथापि प्रत्यायकत्व सम्बन्ध विद्यमान रहता है।[14] अत: अर्थ का प्रत्यय अर्थात् बोध

---

12. 'यद्यपि गौ: गौ: इत्येवमनुगताऽऽकृति: प्रत्यक्षम् तथापि.....

    श्लोकवार्तिकम्—प्रास्ताविकम् पृष्ठ संख्या 21

13. 'वृक्षेभ्यो व्यतिरेकेण वने यैकमतिर्भवेत्।

    दूरत्वदोषात् तत्र स्यादाकृतौ तु न विद्यते॥

    श्लोकवार्तिकम् वार्तिक संख्या 55 पृष्ठ संख्या 444

14. एतेन शब्दार्थ सम्बन्ध नित्यत्वमपि व्याख्यातं भवति। यद्यपि शब्दार्थयोर्न संयोग: तादात्म्यादिकं वा

की उत्पादिका प्रत्यायकत्वरूप जो शक्ति है, वही शब्द का अर्थ के साथ सम्बन्ध है। यह सम्बन्ध किसी पुरुष द्वारा कल्पित नहीं है, अपितु अनादि है। अतः नित्य है।

इस प्रकार निष्कर्ष यही निकलता है कि भाट्ट मीमांसक शब्द, शब्दार्थ तथा शब्द एवं अर्थ के सम्बन्ध, तीनों को ही नित्य स्वीकार करते हैं।

भाट्ट मीमांसा-भिमत वाक्यार्थ एवं शाब्दबोध प्रक्रिया

मीमांसा शास्त्र की भाट्ट तथा गुरु प्रभाकर-परम्परा की समग्र विचारधारा, वैदिक वाक्यों के विश्लेषण से कर्मरूपी धर्म के स्वरूप तथा प्रक्रिया के प्रतिपादन में समग्र रूप से समर्पित हुई है। मीमांसा शास्त्र का चरम लक्ष्य धर्म का प्रतिपादन करना है।[15] इस धर्म रूपी लक्ष्य की प्राप्ति के लिए यह शास्त्र अपनी युक्तियों तथा तर्कों के माध्यम से वैदिक वाक्यों के अर्थनिष्पत्ति की दिशा में सतत संलग्न होने से वाक्य शास्त्र तथा कर्मानुष्ठान में किसी न किसी रूप में समग्र वाक्यार्थों के समन्वय का प्रतिपादक होने के कारण कर्मकाण्ड शास्त्र की अभिधा का भी अधिकारी बन जाता है।

वैदिक वाक्यों से निष्पन्न कर्मात्मक धर्म तथा उसके प्रतिपादक वेद की सत्ता सर्वोच्च रूप में स्थापित करने के लिए इस शास्त्र ने युक्तियों तथा तर्कों का अवलम्बन करते हुए दार्शनिकता की श्रेणी में भी एक विशिष्ट स्थान अर्जित किया है।

सम्बन्धः, तथापि प्रत्यायकत्वाख्य स्तु सम्बन्धः सम्भवत्येव।' श्लोक वार्तिकम् प्रास्ताविकम् पृ० संख्या-21

15. धर्माख्यं विषयं वक्तुं मीमांसायाः प्रयोजनम्।' श्लोकवार्तिकम् 1/1/1 प्रथमवार्तिक

2. वैयाकरणसिद्धान्तपरमलघुमञ्जूषा—कुरुक्षेत्र विश्वविद्यालय प्रकाशन 1975

3. शास्त्रदीपिका भाग 4, ग्रन्थ संख्या 190 चौखम्बा संस्कृत सीरीज, वाराणसी प्रकाशन वर्ष 1916

4. भारतीय दर्शन की रूपरेखा—एम० एम० हिरयन्ना हिन्दी अनुवाद—राजमकल प्रकाशन नयी दिल्ली, पटना 1987

5. भाट्टचिन्तामणि—तर्कपाद—चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस, वाराणसी 1933

6. श्लोकवार्तिकम्—तारा पब्लिकेशन्स, वाराणसी, 1978

वैदिक वाक्यों द्वारा प्रतिपादित कर्मानुष्ठान में प्रवृत्ति की तब तक सङ्गति नहीं हो पाती, जब तक की कर्म का फल के साथ समन्वय स्थापित नहीं हो जाता। इसी प्रकार यागरूपी कर्म अनित्य होने से अदृष्ट के माध्यम से प्राप्त होने वाले इसके फल की सङ्गति भी तब तक उत्पन्न नहीं हो पाती, जब तक इन कर्मों के फलों के उपभोक्ता के रूप में शरीरेन्द्रियादिकों से भिन्न नित्य चैतन्य विशिष्ट आत्मतत्व का अस्तित्व स्वीकार नहीं कर लिया जाता। अत: आत्मतत्व का अस्तित्व भी मीमांसा ने वेदवाक्यार्थ की सङ्गति के लिए ही स्वीकार किया है।[16] इस शास्त्र का सम्पूर्ण दर्शन वेद वाक्यों के आर्थिक विश्लेषण को केन्द्र में रखकर चतुर्दिक परिव्याप्त होने से मुख्य रूप से मीमांसा शास्त्र एक परिनिष्ठित वाक्यार्थ विज्ञान है।

प्राभाकर तथा भाट्ट दोनों ही शब्द को एक पृथक् स्वतन्त्र प्रमाण के रूप में स्वीकार करते हैं। भेद दोनों में केवल इतना है कि प्राभाकर केवल वैदिक वाक्यार्थ को शब्द प्रमाण के रूप में स्वीकार करते हैं,[17] जबकि भाट्ट मीमांसकों को वैदिक वाक्यार्थ के अनुरूप वेदानुकूल लौकिक वाक्यार्थों का भी प्रामाण्य अभिमत है।[18]

पद एवं वाक्य-शक्ति विचार

शाब्दबोध की प्रक्रिया में गुरु प्रभाकर पदों के अभिहित अर्थज्ञान के अनन्तर वाक्यार्थज्ञान नहीं मानते, अपितु इनके सम्प्रदाय में पदों के अभिहित अर्थ का ज्ञान वाक्यार्थ ज्ञान के साथ ही माना जाता है। यथा 'घटमानय' इत्यादि स्थलों में घटादि पद अपने में विद्यमान स्मारिका शक्ति से घटत्वादि जातियों का स्मरण करते हुए अपनी अनुभाविका शक्ति द्वारा घटादि के आनयन क्रिया में अन्वय रूप वाक्यार्थ का बोध कराते हैं। अत: प्रभाकर के कार्यान्विताभिधानवादी होने से इनका सिद्धान्त दार्शनिक जगत् में अन्विता-

---

16. आत्मा ज्ञातव्य इत्येतन्मोक्षार्थं न च चोदितम्।

    कर्मप्रवृत्तिहेतुत्वम् आत्मज्ञानस्य लक्ष्यते। श्लो० वा० पृष्ठ 474

17. लौकिकं वाक्यं नार्थे स्वयं निश्चयमुत्पादयति, लौकिकवचनश्च मन्सा भूयिष्ठत्वादर्थदर्थव्यन्भिचारस्य शङ्कितत्वात्।' प्रकरण पञ्चिका पृ० 242

18. 'तच्च द्विविधम् पौरुषेयमपौरुषेयञ्चेति।' शास्त्रदीपिका पृ०

भिधानवाद के नाम से प्रसिद्ध है।[19]

प्राभाकरों के अनुरूप वैयाकरण भी वाक्य में वाक्यार्थ बोध की शक्ति स्वीकार करते हैं। **'कृष्णेहि रक्षैनम्'**–इस वाक्य में कृष्ण तथा एहि में इण् धातु तथा आगमनवाचक में विभाग असम्भव है। अतः एकारघटित आनुपूर्वीवाले गत्यर्थक इण् धातु के यहाँ अस्तित्व में कोई प्रमाण न होने के कारण इस वाक्य में ही आगमन क्रिया से विशिष्ट कृष्णरूप अर्थ की शक्ति स्वीकार की जाती है। वैयाकरणों के इस वाक्यार्थ शक्तिवाद को ही वाक्यस्फोट कहते हैं।[20]

वेदान्ती भी आकांक्षा, योग्यता, आसत्ति तथा तात्पर्यज्ञान से युक्त अबाधित संसर्गरूप वाक्य में ही शक्ति स्वीकार करते हैं।[21] वाक्यार्थ निरूपित शक्ति वाक्य में स्वीकार करने पर भी वेदान्तियों का सिद्धान्त प्रभाकर के सिद्धान्त के विपरीत है। ये कार्यान्वित पदों में शक्ति न मानकर अपने से इतर पद या कार्यादि जो भी हों, उनमें अन्वित अर्थात् इतरान्वित पदों में ही वाक्यार्थबोध की शक्ति स्वीकार करते हैं।[22] वाक्यार्थ निरूपित शक्ति वाक्य में स्वीकार करने पर भी वेदान्तियों का सिद्धान्त प्रभाकर के सिद्धान्त के विपरीत है। ये कायान्वित पदों में शक्ति न मानकर अपने से इतर पद या कार्यादि जो भी हों, उनमें अन्वित अर्थात् इतरान्वित पदों में ही वाक्यार्थबोध की शक्ति स्वीकार करते हैं।[23]

वाक्यार्थ-बोध के विषय में नैयायिक परस्पर सम्बन्ध रूप वाक्यार्थ का भान संसर्ग मर्यादा द्वारा स्वीकार करते हैं।[24]

---

19. प्राभाकरास्तु कार्यान्विते पदानां शक्तिः। **भाइ चिन्तामणि पृष्ट 62 पंक्ति 21 ''अन्वितेस्वेव सामर्थ्य पदानां तेन गम्यते'' प्रकरणपत्रिका पृष्ठ 383**

20. 'एवं कृष्णेहि रक्षैनमित्यादौ वाक्येंऽशविभागाभावादेकारघटितान्दपूर्वीकस्यागमनवाचकस्यानुत्र सत्वे मानाभावादवाक्यस्यैव विशिष्टार्थे—शक्तिरिति वाक्यस्फोटः' भाट्टचिन्तामणि पृ० 61 पंक्ति 19 से 21

21. 'वाक्यस्य तात्पर्यविषयीभूतसंसर्गो मानान्तरेण न बाध्यते तद्वाक्यं प्रमाणम्।' वेदान्त परिभाषा, पृष्ठ 189,

22. वेदातिनस्तु इतरान्वित एव शक्तिग्रहो नतु कार्यान्विते। भाट्टचिन्तामणि पृष्ठ 62, पंक्ति 33

23. वेदान्तिनस्तु उतरान्वित एव शक्तिग्रहो नतु कार्यान्विते। भाट्टचिन्तामणि पृ० 62, पंक्ति 33

24. 'शाब्दबोधेचैकपदार्थे अपरपदार्थस्य संसर्गः संसर्गमर्यादिया भासते। व्युत्पत्तिवादः पृ० 03

प्रस्तुत सन्दर्भ में भाट्ट सम्प्रदाय में सर्वप्रथम पदों के अभिहित मुख्यार्थ का बोध माना गया है। इसके पश्चात् पदार्थों के परस्पर संसर्ग (अन्वय) रूप वाक्यार्थ की लक्षणावृत्ति के माध्यम से प्रतीति स्वीकार की गयी है। भाट्ट सम्प्रदाय के इस अभिहितान्वयवाद में[25] पदजन्य पदार्थज्ञान के अनन्तर पदसमूह रूप वाक्य का श्रवण होने पर वाक्यस्थित पदों के परस्पर संसर्ग रूप वाक्यार्थ की निष्पत्ति हो जाती है।

वाक्यार्थ बोध की प्रक्रिया में पदों में विद्यमान शक्ति की ही तरह वाक्यार्थ बोधजनक वाक्यनिष्ठ तात्पर्य वृत्ति का भी उल्लेख किया गया है। आचार्य मम्मट ने काव्य प्रकाश के द्वितीयोल्लास में 'तात्पयार्थोऽपि केषुचित्[26] इस वाक्य का प्रयोग किया है। काव्य प्रकाश की टीकाओं में सर्वत्र केषुचित् का अर्थ अभिहितान्वयवादी भाट्ट सम्प्रदाय किया गया है, जो समीचीन प्रतीत नहीं होता। 17वीं शताब्दी के श्री विश्वेश्वर भट्ट, अपनी 'भाट्ट चिन्तामणि' के तर्कपाद में तात्पर्य वृत्ति के सन्दर्भ में साम्प्रदायिक आचार्यों का मत अभिव्यक्त करते हुए कहते हैं कि किस व्यक्ति का क्या अभिप्राय है, यह जान पाना ही नितान्त असम्भव है, अतः शाब्दबोध के लिए आवश्यक प्रकरण, सहोच्चारण रूप समभिव्याहार आदि के माध्यम से वाक्यार्थ-बोध की सङ्गति हो जाने के कारण तात्पर्य में शाब्दबोध-निरूपित कारणता मानना समीचीन नहीं होगा।[27] इसके अतिरिक्त शाब्दबोध निरूपित कारणता की वेदवाक्यों में तात्पर्यवृत्ति मानने पर असङ्गति हो जाएगी, क्योंकि तात्पर्य चेतन धर्म होने से अपौरुषेय वेदवाक्यों में इसकी वृत्ति की शाब्दबोधनिरूपित कारणता नितान्त असम्भव है। इस दृष्टि से विचार करने पर यही प्रतीत होता है कि काव्य प्रकाश की यह पंक्ति किसी एकदेशी मीमांसक की विचारधारा से सम्बद्ध होगी, जिसे अभिहितान्वयवाद मानने के साम्य के कारण भ्रमवश भाट्ट सम्प्रदाय से जोड़ दिया गया है। भाट्ट सम्प्रदाय में अभिहित पदों का परस्पर संसर्गरूप वाक्यार्थबोध केवल लक्षणावृत्ति के

---

25. तस्मात्पदाभिहितैः पदार्थैर्लक्षणया वाक्यार्थः प्रतिपाद्यते। शास्त्रदीपिका पृ० 445
26. तात्पर्याऽर्थोऽपि केषुचित् काव्य प्रकाश पृ० संख्या 17
27. नच गौरवं, सर्व-शाब्दे तत्तच्छाब्दत्वावच्छिन्ने तत्तत्तापर्यज्ञानानामनन्तकार्यकारणभानापेक्षया लघुत्वादित्याहुः।'

माध्यम से स्वीकार किया गया है।[28] एक देशी मीमांसकों की दृष्टि से वैदिकवाक्यों में भी तात्पर्य निश्चय पूर्वोत्तर मीमांसारूप पूजित-विचार सिद्ध निर्दुष्ट न्यायों के माध्यम से ही माना जा सकता है। जैसा धर्मराजाध्वरीन्द्र कहते हैं। ''**तच्चा तात्पर्यं वेदे मीमांसा-परिशोधितन्यायादेवावधार्यते।**''[29] अत: मीमांसक तात्पर्यवृत्ति को नहीं मानते यह नहीं कहा जा सकता, परन्तु कुमारिलभट्ट मतावलम्बी मीमांसक तात्पर्य वृत्ति स्वीकार नहीं करते, इतना तो अवश्य ही निश्चय-पूर्वक कहा जा सकता है।

वाक्यार्थ एवं शाब्दबोध-प्रक्रिया

आकाशङ्क्षा, योग्यता तथा सन्निधि से युक्त एक अर्थके बोधक पदों के समूह को वाक्य माना गया है। एक वाक्य में अनेक मुख्य विशेष्यों का न रहना, एकार्थता है। एकार्थता के लिए यह आवश्यक नहीं है कि वाक्य में एक ही क्रिया रहै। अत: अनेक आख्यातार्थ (प्रवृत्ति रूप व्यापार) क्रियाऐं होने पर भी एक से अधिक मुख्य विशेष्य न रहने पर एकार्थता की संङ्गति हो जाती है। इसी लिए ''**पश्य मृगो धावति**'' यहाँ पर धावन क्रिया तथा दर्शन क्रिया, (इन दो आख्याताथों में धावन क्रिया दर्शन क्रिया तथा दर्शन क्रिया), इन दो आख्यातायों में धावन क्रिया दर्शन क्रिया में विशेषण बन जाती है तथा विशेष्य मृग एक ही रहने से धावन क्रिया मृग तथा दर्शन क्रिया, तीनों की एक वाक्यता निष्पन्न हो जाती है। फलत: 'धावन्तं मृगं पश्य' इस अर्थ की संगति हो जाती है।[30]

आकाङ्क्षादि विशेषताओं से युक्त पदकदम्बात्मक वाक्य की अनेक विशेषताओं में धात्वर्थ, आख्यातार्थ तथा लिड.र्थ, इन अन्यतम विशेषताओं का वाक्यार्थ-निष्पत्ति हेतु, पर्यालोचन नितान्त आवश्यक है।

---

28. अतस्सिद्धं पदैरभिहिता: पदार्था: भाट्ट चिन्तामणि, पृ० 52 पंक्ति 27 लक्षणया वाक्यार्थमव-बोधयन्तीति।'

तन्त्र-सिद्धान्त रत्नावाली पृ० 64 पंक्ति 11

29. वेदान्त परिभषा पृष्ठ 256,

30. ''वाक्यं चैकार्थं-पदसमूह:। एकार्यित्वं चानेक मुख्य विशेष्यराहित्यम्। न त्वेकाख्यातवत्वम्। तेनाख्यातभेदेऽपि यत्रानेकाख्यातार्थेऽन्याख्यार्थ: प्रकारो यथा पश्य मृगो धात्रती त्यादौ तन्त्रैकवाक्यत्वम्।'' भाट्चिन्तामणि, पृष्ठ 4.8,पंक्ति 8से 10,

धात्वर्थ विचार

शाब्दबोध की प्रक्रिया में विचारणीय अनेक तत्वों के अनुरूप धात्वर्थ के सन्दर्भ में भी वैयाकरणों तथा मीमांसकों का दृष्टिकोण परस्पर भिन्न है।

वैयाकरण मत

धात्वर्थ के सन्दर्भ में वैयाकरणों का कहना है कि भूवादि धातुओं के उत्पति, गति आदि फल हैं। इन फलों का जनक व्यापार ही धात्वर्थ है। नागेश भी केवल 'व्यापार' को ही धात्वर्थ मानते है। कौमुदीकार भट्टोजि दीक्षित तथा कौण्डभट्ट ने 'फल' तथा 'व्यापार' दोनों को 'धात्वर्थ' के रूप में स्वीकार किया है। 17वीं शताब्दी के भाट्टचिन्ता-मणिकार गागाभह ने व्यापार मात्र को धात्वर्थ मानने का पक्ष अपने ग्रन्थ भाट्टचिन्तामणि में उत्थापित कर भट्टो जी दीक्षित (1600 ई.) के मतानुसार फल तथा व्यापार दोनों को धात्वर्थ मानने का भी पक्ष प्रदर्शित किया है। इस सन्दर्भ में उनका वैयाकरणों की तरफ से यह कहना है कि व्यापार मात्र को धात्वर्थ मानने पर 'त्यजति' गच्छति, आदि स्थलों में व्यापार रूप अर्थ दोनों धातुओं से निष्पन्न होने के कारण दोनों में एक दूसरे के पर्यायत्व की आपत्ति हो जाती है। अतः व्यापार तथा तज्जन्य फल दोनों धात्वर्थ हैं।[31]

मीमांसा सम्मत धात्वर्थ

धात्वर्थ के विषय में मण्डन मिश्र प्रभृति मीमांसकों का कथन है कि पच्, गम् त्यजू पत् इत्यादि धातुओं के क्रमशः विक्लित्ति (पाक) उत्तर देश संयोग, पूर्व देश-विभाग तथा अधो देश संयोग रूप फल ही अर्थ हैं। इनका जनक व्यापार धात्वर्थ नहीं है, अपितु प्रत्ययार्थ है। इसी प्रकार लट् लिट् आदि लकारों के वर्तमानत्व, परोक्षत्वादि अर्थ भी प्रत्यय के ही अर्थ हैं। अतः व्यापार तथा लडाद्यर्थ दोनों प्रत्ययात्मक समानपदारोपात्त हैं, इस लिए लडाद्यर्थ का समानपादोपात्त व्यापार में अन्वय हो जाने से गच्छति' का **फलानुकूलो वर्तमानकालिको व्यापारः** ऐसा शाब्दबोध निष्पन्न हो जाता है। अतः फल ही धात्वर्य है। इसी लिए जिस समय व्यापार समाप्त हो जाता हे, उस समय 'पचति' ऐसा प्रयोग नहीं होता, अपितु

---

31. 'तत्र फलानुकूलो यत्न सहितो व्यापारः धात्वर्थः-वैयाकरण सिद्धान्त परम लधुमञ्जूषा पृष्ट 126

फलोत्पत्ति होने के पूर्व केवल व्यापार ही जिस समय विद्यमान रहता है, उसी समय पचति ऐसा प्रयोग होता है और व्यापार समाप्त हो जाने पर 'पाकं विद्यते' पच्यर्थ विद्यमान है, ऐसा प्रयोग हुआ करता है। यह प्रयोग भी इष्ट है,[32] क्योंकि 'पाकं करोति' या पाके व्याप्रियते-इत्यादि प्रयोग द्वारा पाक से पृथक् रूप से 'कृ' धातु के द्वारा व्यापार का विवरण दिया जाता है। अत: पाक यह व्यापार से भिन्न होने के कारण व्यापार समाप्ति दशा में भी 'पाकं विद्यते' यह प्रयोग समीचीन है।

आख्यतार्थ निरूपण

शाब्द बोध-निष्यत्रि की प्रक्रिया में 'यजेत' जुहोति, इत्यादि तिङ्न्त पदों में विद्यमान प्रत्ययनिष्ठ आख्यातत्व तथा लिङ्.त्व के अर्थ-निश्चित का सर्वाधिक महत्व है। इन दोनों तत्वों के अर्थबोध वाक्यार्थ की दिशा नियान्त्रित करते है। न्याय, व्याकरण तथा मीमांसा में इन प्रत्यय धर्मो का अर्थ परसपर भिन्न होने के कारण ही शाब्द बोध के स्वरूप तथा प्रक्रिया में भी परस्पर वैभिन्य दृष्टिगोचर होता है।

लट्,लिट् आदि से होने वाले तिप् आदि प्रत्ययों को आख्यात कहा जाता है। यद्यपि लकारों के अर्थ परस्पर वर्तमानत्व, भूतत्वादि रूप से भिन्न है। तथापि सभी लकारों के साथ संयुक्त आख्यतार्थ सर्वत्र समान रुप से विद्यमान रहता है। इस आख्यातार्थ के विषय में वैयाकरण, नैयायिक एवं मीमांसकों का दृष्टिकोण परस्पर भिन्न भिन्न है।

व्याकरण सम्मत आख्यातार्थ तथा शाब्दबोध

वैयाकरण तिबादि आख्यात प्रत्ययों की शक्ति कर्ता में मानते हैं। अत: इनके अनुसार कर्ता ही आख्यातार्थ है। वैयाकरण मतानुसार 'चैत्रः तण्डुलं पचति', (चैत्र भात पकाता है,) इस स्थल में तिप् इस आख्यात का अर्थ कर्ता तथा पच् धातु का अर्थ पाक जनक व्यापार

---

32. ''अत्र मण्डनः-फलमेव धात्वर्थः। पचि गमि त्यजि पतत्यादीनां विक्लित्युत्तरदेसंयेगपूर्वदेश विभागाधोदेशसंयोगादय एवार्थः। अनुकूल व्यापारस्तु प्रत्ययार्थः। लडाद्यर्थवर्त्तमानत्वादिकं व्यापारेऽन्वेति, समानपदोपात्तवात्। तेन व्यापार-विरमे न पचतीति प्रयोगः, फलानुत्पाददशायां व्यापार-मात्रकाले पचतीति प्रयोगश्च। व्यापार-विरमें पाको विद्यते पच्यथो विद्यत इति प्रयोगस्तु विक्लित्ति वर्तत इतिवदिष्ट एव। भाट्टचिन्तामणि, पृष्ठ 76 पंक्ति 21,

है। आख्यातार्थ कर्ता का प्रथमान्त पदोपस्थाप्य चैत्र के साथ अभेदान्वय हो जाता है, तथा व्याकरण मत में थात्वर्थ मुख्य विशेष्य के शाब्दबोध ही मान्य होने से इस वाक्य का **तण्डुलकर्मकश्चैत्रकर्तृकः विक्लित्यनुकूलो व्यापारः**, यह धात्वर्थ मुख्य विशेष्यक शाब्द बोध निष्पन्न हो जाता है।

न्याय सम्मत आख्यातार्थ तथा शाब्दबोध

आख्यातार्थ के सन्दर्भ में नैयायिकों का मन्तव्य है कि यत्नार्थक 'कृ' धातु से सभी आख्यातों का विवरण दिया जाता है, यथा 'किं करोति? ऐसा यत्न (कृति) विषयक प्रश्न होने पर प्रदान किये जोने वाले 'पचति' इस उत्तर में आख्यात 'ति' का अर्थ यत्न या कृति न मानने पर इस उत्तर की सर्वथा अनुपपति हो जाती है। अतः यत्न (कृति) ही आख्यातार्थ है।[33] पूर्वपक्ष का यह आक्षेप है कि यत्न (कृति) को आख्यातार्थ मानने पर कृति आत्मनिष्ठ गुण होने से 'रथो गच्छति' इस स्थल में '**गमनानुकूल कृतिमान् रथः**, यह शाब्दबोध नहीं हो सकेगा तथा न्याय मत में व्यापार में आख्यात की शक्ति न होने से इस वाक्य का कोई शाब्दबोध ही नही हो सकेगा।

पूर्व पक्ष की उपर्युक्त आपत्ति के निराकरणार्थ नैयायिक कहते हैं कि 'रथो गच्छति' इस स्थल में चूँकि आख्यातार्थ कृति मानना सम्भव नहीं है, अतः अगत्या आख्यात की अनुकूल व्यापार में लक्षणा मान ली ज़ाती है, फलतः '**गमनानुकूल-व्यापारवान् रथः**' ऐसा शाब्दबोध निष्पन्न हो जाता है। ऐसे ही अन्य स्थलों में 'आख्यात' की अनुकूलव्यापार में निरूढ लक्षणा के द्वारा शाब्दबोध सम्पन्न हो जाते हैं, परन्तु जहाँ पर लक्षणा मानने की आवश्यकता नहीं है, वहाँ आख्यात की शक्ति यत्न (कृति) में ही होती है। अतः यत्न या कृति ही आख्यातार्थ है।[34]

नैयायिकों के अनुसार शाब्दबोध में प्रथमान्त पदोपस्थाप्य कर्ता या कर्म, कर्म ही मुख्य

---

33. "एवं पचतीत्यस्य पाकं करोतीत्यनेन विवरणादाख्यातस्य यत्नार्थकलं कल्प्यते।" न्याय सिद्धान्त मुक्तावली पृष्ट 309,

34. रथो गच्छतीत्यत्रानुकूल व्यापारे.............. सर्वत्रानुकूल व्यापारे वा निरूढा लभ्क्षणा। भाट्टचिन्तामकिण पृष्ठ-80,

विशेष्य होते हैं। कर्तृवाच्य में फल का व्यापार में विशेषण रूप से अन्वय होता है तथा कर्मवाच्य स्थल में व्यापार ही फल के साथ विशेषण रुप से समन्वित हुआ करता है। दोनों ही स्थलों में आख्यातार्थ यत्न ही माना जाता है। फलतः **'देवदत्तः तण्डुलं पचति'** इस कर्तृवाच्य का तण्डुलनिष्ठ-विक्लित्ति-जनक-यत्नवान् देवदत्तः: ऐसा प्रथमान्त पदोपस्थाप्य कर्तृमुख्य-विशेष्यकशाब्दबोध निष्पन्न हो जाता है। इसी प्रकार 'देवदत्तेन तण्डुलः पच्यते' इस कर्मवाच्य का **'देवदत्तनिष्ठ कृतिजन्यव्यापारजन्य-फलशाली तण्डुलः** इत्याकारक कर्ममुख्य विशेष्यक शाब्दबोध की संगति हो जाती है।[35]

भाट्ट सम्मत आख्यातार्थ तथा भावना मुख्य विशेष्यक शाब्दबोध

भाट्ट सम्प्रदाय के मीमांसक आख्यात की शक्ति व्यापार या यत्नरूप भावना में स्वीकार करते हैं। अतः इनके मतानुसार व्यापार या यत्न रूप भावना ही आख्यातार्थ है।[36]

पूर्व पक्ष की यह आशङ्.का है कि धातु ही व्यापार के वाचक हैं, तथा इस धात्वर्थ व्यापार से पृथक् भावना के अस्तित्व का साधक कोई भी प्रमाण उपलब्ध नहीं है, फलतः इस निष्प्रमाण भावना को आख्यातार्थ कैसे स्वीकार किया जा सकता है। इसके अतिरिक्त अस्ति, भवति, इत्यादि स्थलों में धातुओं से किसी व्यापार की प्रतीति नहीं होती, अपितु उत्पत्ति आदि फलों की ही प्रतीति हुआ करती हे अतः इन्हीं के अनुरूप पचादि की शक्ति भी फल में ही है, व्यापार में नहीं।[37]

उपर्युक्त आपत्ति का 17 वीं शताब्दी के श्री विश्वेश्वर भट्ट यह समाधान देते हैं कि अस्ति, भवति, इत्यादि स्थलों में भी ''धर्मी-फल रूप भाव्य में भावना रूप व्यापार विद्यमान रहता है'' इस वैयाकरणभूषण सार की उक्ति द्वारा तथा 'कपालावस्था में स्थित

---

35. ''प्रथमान्तपदोपस्थप्यस्यैव मुख्य विशेष्यत्वम् तन्त्राख्याते फलंव्यापारे विशेषणं, कर्माख्यातेऽपि व्यापारः फले, जन्यत्वादि च संसर्गः। यत्नश्च प्रत्ययार्थः। तेन तण्डुलनिष्ठं विक्लित्तिजनकयत्नवान् देवदतः इति तत्राख्याते देवदत्त निष्ठकृति जन्य व्यापार जन्य फल शाली तण्डुल इति कर्माख्याते बोधः। -वहीं पृष्ठ 80

36. एवमाख्यातस्य व्यापार रूप-भावनायां शक्तिः।वही-पृष्ठ 78

37. ननु धतोरेव व्यापारवाचितया धात्वर्थतिरिक्तभावनायां मानाभावः। न चास्ति भक्त्यादि धातुतः फलस्यैव प्रतीते र्व्यापारा प्रतीते श्च तत्सामान्येन पच्यादीनामपि फल एव शक्ति,.........वही वृष्ठ 78

घट अपने को सम्पन्न (भावित) करता है, इस वार्तिक द्वारा भी आख्यातार्थ के रूप में भावना का अस्तित्व सिद्ध हो जाता है। व्यापारत्व से मान या यत्नत्वरूप से, कृति या यत्न ही आख्यातार्थ है। भावना भी यही है। इस 'यत्न' रूप आख्यातार्थ का नित्य सकर्मक 'कृ' धातु तथा कर्मार्थक णिजन्त 'भू' धातु द्वारा ही विवरण दिया जाता है, अतः यह यत्न नित्य सकर्मक है। इसी लिए '**स्वास्थ्यकामः स्वपेत्**' इस स्थल में स्वयं अकर्मक होने पर भी स्वास्थ्य यह यत्नरूप आख्यातार्थ या भावना का कर्म अर्थात् साध्य होने से इस स्वास्थ्य रूप कर्म की अकर्मक 'स्व' धातु के साथ उपपत्ति हो जाती है। प्रकृत स्थल में सकर्मक आख्यातार्थ यत्न (कृति) का सकर्मक 'कृ' धातु से '**शयनेन स्वास्थ्यलाभं कुर्यात्**' ऐसा विवरण दिया जाता है। इसी प्रकार '**शयनेन स्वास्थ्यलाभं भावयेत्**' ऐसा णिजन्त 'भू' धातु से भी इसका विवरण दिया जाता है, अतः आख्यतार्थ यत्न रूप भावना की नित्य सकर्मकता सिद्ध हो जाती है।[38]

भावना-मुख्य-विशेष्यक शाव्दबोध

भाट्ट मीमांसक शाब्दबोध में भावना को ही मुख्य विशेष्य के रूप में स्वीकार करते हैं, फलतः उपर्युक्त वाक्य का 'शयनकरणिका स्वास्थ्य-साधिका भावना' ऐसा मीमांसा सम्मत भावना मुख्य विशेष्यक शाब्दबोध निष्पन्न हो जाता है।[39]

पूर्व पक्ष की यह आपति है कि चूँकि 'चैत्रः पचति' इत्यादि स्थलों में 'पाकानुकूल कृतिमान् चैत्रः' इस प्रथमान्त पदोपस्थाप्य में भावना का विशेषण रूप से समन्वित होने का ही अनुभव होता है, अतः ऐसी स्थिति में भावना में मुख्य विशेष्यत्व कैसे माना जा सकता है?

पूर्वपक्षियों की उपर्युक्त आपत्ति के निराकरणार्थ मीमांसक गागाभट्ट का कहना हे कि चूँकि 'स्थाल्यां पचति, खादिरं वीर्यकामस्य यूपं कुयति्' इन स्थलों में कोई प्रथमान्त

---

38. 'तत्रापि "अस्त्यादावपि धर्म्यंशे भाव्येऽस्त्येव हि भावना-(वैयाकरणभूषणसारे धात्वर्य निर्णर्य कारिका 21) इत्यादि वैयाकरणोक्तरीत्या कपालावास्यो घट आत्मानं भावयतीति या वार्तिकोक्तरीत्या च तद्वाचित्वात।" भाट्ट चिन्तामणि पृष्ठ 7 8' पंक्ति ' 18

39. एवञ्चस्वाथ्यकामः स्वपेदिद्यत्याद्यकर्मक धातूनामूपि स्वास्थ्यादिभाव्यकत्वोपपत्तिः। वही पृष्ठ 82

पदोपस्थाप्य न होने पर भी शाब्द बोध तो होता ही है, अतः भावना का शाब्दबोध में विशेषण रूप से अन्वय होने में प्रथमान्त पदोपस्थाप्य की उपस्थिति कारण है, ऐसा नहीं माना जा सकता, फलतः भावना को ही मुख्य विशेष्य मानना होगा।[40]

लिड.र्थ-प्रवर्तना का मुख्य विशेष्यकत्व

मीमांसा दर्शन में वैदिक वाक्यों के अन्तर्गत विधायक वाक्यों का सर्वाधिक प्रामाण्य माना गया है। विधिवाक्यों के अतिरिक्त जितने भी मंत्र नामधेयादि हैं, उनका किसी न किसी रूप से विधिवाक्यों के साथ अन्विम होने से ही प्रामाण्य अक्षुण्ण रह पाता है। विधिवाक्य लिङ्.लकार घटित होने से मीमांसा की दृष्टि में शाब्दबोध की प्रक्रिया में लिङ्र्थ का सर्वोपरि प्राधान्य है। 'यजेत' दूत्यादि स्थलों में यज् धातु से लिड्.लकारघटित 'त' प्रत्यय में आख्यातत्व तथा लिङ्.त्व ये दो तत्व रहते हैं। उनमें आख्यातत्व सभी लकारों में विद्यमान रहता है तथा अपने अंश से कृति या यत्नरूप प्रवृत्ति का प्रतिपादन करता है। लिङ्. लकार या लिड.र्थक प्रत्ययों का अर्थ प्रवर्तना माना जाता है। यह प्रवर्तना आख्यतार्थ प्रतृत्ति की उत्पादिका होती है। अतः लिङ्. से इतर लकारों से जहाँ प्रवृति-मात्र का बोध होता है, वहाँ लिड.र्थक प्रत्ययों से प्रवृत्ति तथा प्रवर्तना, इन दोनों का बोध होता है। यही लिड्.लकार या लिङ्.र्थक प्रत्ययों का वैशिष्टय है।

नैयायिक इष्टसाधनत्व, कृति साध्यत्व तथा बलवदनिष्टानन्नुबन्धत्व, इन तीनों अर्थो में लिङ्. की शक्ति स्वीकार करते हैं।[41]

लिड.र्थ या विध्यर्थ के विषय में मण्डनमिश्र का कहना है कि यागादि में कृतिसाध्यताज्ञान लोक व्यवहार द्वारा सिद्ध होने से तथा शब्दार्थ अनन्यलभ्य होने के कारण कृति साध्यताज्ञान को लिड.र्थ नहीं माना जा सकता। इसी प्रकार बलवदनिष्टाननु बन्धित्वज्ञान की अनिष्ट के अभाव ज्ञान की उत्पत्ति में चरितार्थता हो जाती है, फलतः

---

40. ''स्थाल्यां पचति, काष्ठे पचति, खादिरं वीर्यकामस्य यूपं कुर्यादित्यादौ प्रथमान्तपदाभावेऽपि शाब्दाबोधानुभावेन भावनाप्रकारशंब्दबोधं प्रथमान्तपदोपस्थितेर्हेतुहत्वस्य वकुमशक्यत्वात्-वही पृ. - 83

41. 'बलवदनिष्टाननुन्बधीष्टसाधनत्वे सतिकृतिसाध्यताज्ञानस्यतत्र हेतुत्वात्। न्याय सिद्धान्तमुक्तावली, पृष्ठ 480

इसके प्रवृत्ति के प्रति अन्यथा सिद्ध हो जाने के कारण इसे भी विध्यर्थ नहीं माना जा सकता। अतः मण्डन मिश्र उपर्युक्त दोनों को लिड.र्थ या विध्यर्थ न मानकर केवल इष्टसाधनत्व ज्ञान को ही लिड.र्थ मानते हैं।[42]

यद्यपि मण्डनमिश्र भी भाट्टमतावलम्बी मीमांसकों के अनुरूप प्रर्वतना को विध्यर्थ स्वीकार करते हैं, ताथपि अन्य मीमांसकों ने जहाँ प्रर्वतना रूप से प्रर्वतनात्वको लिड.र्थ या विध्यर्थ माना है, वहाँ ये प्रवर्तनात्व रूप से इष्ट साधनता ज्ञान को विध्यर्थ स्वीकार करते हैं। गुरू प्रभाकर कार्यताज्ञान को विध्यर्थ मानते हैं। इनके अनुसार प्रतृत्ति में उद्यत पुरुष में विशेषणवत्ता के ज्ञान से उत्पन्न कार्यताज्ञान, कृति साध्यताज्ञान विषयक कार्य को विषय करने वाली कार्य सम्पादिका चिकीर्षा के माध्यम से प्रवृत्ति में कारण होने से विध्यर्थ है। यह कार्यताज्ञान भी **मया इदं कर्तुं शक्यते तथा इदं अवश्यमेव करणीयम्** इस प्रतीति के भेद से दो प्रकार का हैं । इनमें से प्रथम ज्ञान कृतिसाध्यता मात्र का बोधक होने से प्रवृत्ति में कारणीभूत प्रवर्त्तक विध्यर्थ नहीं माना गया है। द्वितीय ज्ञान चूँकि इष्ट साधनत्वज्ञान तथा बलवदनिष्टाननुबन्धित्व ज्ञान से उत्पन्न होता है, अतः यह द्वितीय प्रकार का कार्यताज्ञान ही गुरूमत में विध्यर्थ माना गया है। गुरू प्रभाकर के मतानुसार 'यागजन्य' इत्यादि लौकिक वाक्यों में अपूर्व रूप कार्य असम्भव होने के कारण ऐसे स्थलों में लक्षणा द्वारा आनयनादि क्रियाओं को अगत्या कार्य मान लिया जाता है।[43]

सिद्धान्ती भाट्ट मीमांसक शब्दनिष्ठ प्रवर्तना, अर्थात् प्रवृत्ति की उत्पादिका प्रेरणा रूप अभिधा को विध्यर्थ या लिड.र्थ मानते हे। यह प्रर्वर्त्तना शब्दाश्रित होने से शब्दशक्ति तथा

---

42. प्रवर्तनात्वं च प्रवृत्तिजनकज्ञानविषयतावच्छेदकत्वम्। तच्चेष्टसाधनत्वमेव्र इति तदेव लिङर्थः —वैयाकरणसिद्धान्तपरमलघुमञ्जूषा पृ० 256।

—मण्डनस्तु यागादौ कृतिसाध्यताज्ञानस्य लोकत एव सिद्धेरन्य लभ्यत्वान्न तत्र लिङः शक्तिः। वलवदनिष्टाननुबन्धित्वज्ञानं द्वेषाभावजननेनान्यथासिद्धत्वान्न प्रवृत्तौ हेतुः। भादृचिन्तामणि, पृ० 88

43. अत्र गुरवः स्वविशेष्यतत्ताप्रतिसन्धान जन्य कार्यताज्ञानस्येव चिकीर्षा द्वारा प्रवृतिहेतुत्वं, भाट्टचिन्तामणि, पृष्ठ 63,

शब्द व्यापार होने से शाब्दीभावना भी कही जाती है।[44] आख्यातार्थ प्रवृत्तिरूपा आर्थी भावना इस शाब्दी भावना का कार्य या साध्य होने के कारण इसके साथ साध्यत्व रुप से समन्वित होती है। फलतः लिडे.तर वाक्यों में जहाँ आख्यातार्थ प्रवृत्ति मात्र उपस्थित है, वहाँ शाब्दबोध में भी केवल प्रवृत्ति का ही बोध होता है। यथा **'देवदत्तः गामानयति'** यहाँ प्रत्यय 'ति' में केवल आख्यातार्थ कृति, यत्न या प्रवृत्ति ही विद्यमान है। फलतः **'देवदत्तकर्तृका गोनिष्ठकर्मतानिरूपिका आनयनानुकूला कृत्यपरपर्याया आर्थी भावना,** इत्याकारक प्रवृत्ति या आर्थी भावना मात्र को प्रकाशित करनेवाला शाब्दबोध निष्पन्न होता है, इसके विपरीत जहां पर लिड्. लकार या लिङ्र्थक प्रत्यय में आख्यातार्थ के साथ लिड.र्य भी विद्यमान रहता है, वहाँ पर शाब्दबोध में प्रवृत्ति के साथ प्रवृत्ति जनक प्रवर्तना भी प्रकाशित हुआ करती है। यही लिङ्र्थक वाक्यों का सर्वसाधारण आख्यातार्थ प्रतिपादक वाक्येां से भेद है। यथा उपर्युक्त **'देवदत्तः गामानयति'** इस वाक्य के स्थान पर–**'देवदत्त गामानय'** ऐसा लिङ्र्थक लोट् लकार घटित 'सिप्' प्रत्यय का प्रयोग किया जाता है, तब **'देवदत्तकर्तृका गोनिष्ठकर्मतानिरूपिका प्रवृत्यनुकूला प्रर्वतना'** इस शाब्दबोध मैं प्रत्ययनिष्ठ आख्यातार्थ के साथ आख्यातार्थजनक लिङर्ध प्रवर्त्तना भी प्रस्फुटित हो जाती हैं। अतः भाट्ट सम्प्रदाय की दृष्टि से प्रवर्त्तना या शाब्दी भावना का बोध ही शाब्दबोध का मुख्य उद्देश्य है।

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

1. श्लोकवार्तिकम् – तारा पब्लिकेशन्स, वाराणसी 1978 ई०
2. प्रकरणपञ्चिका–शालिकनाथ मिश्र, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी, 1961 ई०
3. शास्त्रदीपिका – पार्थसारथि मिश्र – चौखम्भा संस्कृत सीरीज, वाराणसी 1916 ई०
4. भाट्ट चिन्तामणि – श्री सिद्धेश्वर भट्ट, चौखम्बा संस्कृत सीरीज, वाराणसी 1933 ई०

---

44. तथाहि कर्यताज्ञानं द्विविधं, मयेदं कर्तुं शक्यत इत्येवं रूपमेकं, ममेदमवश्यं कार्यमित्येवंरूपं द्वितीयम्। द्वितीयंतु स्वेष्ट साधनत्वबलवदनिष्टानु बन्धित्व ज्ञानजन्यमिति चिकीर्षाद्वाराप्रवृत्ति प्रति हेतुः। वही पृष्ठ 68 पंक्ि?त,

5. वेदान्त परिभाषा – श्री धर्मराजाध्वरीन्द्र, चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी 1977 ई०
6. व्युत्पत्तिवाद: – श्री गदाधर भट्टाचार्य, भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी 1986 ई०
7. काव्यप्रकाश: – श्री गम्मटाचार्य, कृष्णदास अकादमी, वाराणसी 1986 ई०
8. तन्त्र-सिद्धान्त रत्नावली–पं० अ० चिन्नस्वामी, का हिं०वि०वि० वाराणसी 1944 ई०
9. वैयाकरण सिद्धान्तलघुमञ्जूषा – श्री नागेश भट्ट, कुरुक्षेत्र विश्वविद्यालय प्रकाशन कुरुक्षेत्र, 1975 ई०
10. न्याय-सिद्धान्तमुक्तावली – श्री विश्वनाथ पञ्चाननभट्टाचार्य – चौखम्बा संस्कृत संस्थान, वाराणसी 1083 ई०

अव्युत्पत्तिकृत दोषजनित रघुवंश (6-49) के पाठान्तर की समीक्षा*

वसन्त कुमार म. भट्ट, अहमदाबाद

महाकवि कालिदास-विरचित 'रघुवंश' महाकाव्य के षष्ठ सर्ग में इन्दुमती-स्वयंवर प्रसंग का निरूपण है। अयोध्याधिपति रघु के पुत्र अज और विभिन्न देशों से आये हुए राजाओं विदर्भनरेश क्रथकैशिक की सभा में उपस्थित हैं। प्रतिहाररक्षी सुनन्दा के द्वारा इन्दुमती को इन राजाओं का क्रमशः परिचय दिया जा रहा है। सुनन्दा शू (सु) रसेनाधिपति सुषेण का निरूपण कर रही है कि- राजा सुषेण के गुणमहिमा से प्राणिओं ने पारस्परिक नैसर्गिक विरोध भी छोड़ दिया है, और उनके प्रासाद में चन्द्रिका जैसी नयनाभिरामकान्ति चमक रही है। इस राजा की रानियाँ जलविहार करती है। तब इनके स्तनचंदन यमुना के जल में संमिश्रित होते है। अतः मथुरा तक दी गई हुई यमुना में मानों कि (श्वेत) गंगाजल मिला हो, ऐसा आभास होता है।[1]

(6.48) इस सुषेण राजा के वक्षःस्थल पर एक सुन्दर मणि चमक रहा है, जिसके कारण, गरुड से रक्षित किये गये एवं यमुना में निवास करने वाले कालिय नाग के द्वारा दिये गये कौस्तुभमणि को धारण करने वाले विष्णु (पाठान्तर-कृष्ण) भी लज्जा का अनुभव कर रहे हैं।[2] (6.49) अतः हे सुन्दरि ! इस युवान राजा को भर्ता के रूप में पसंद

---

* कालिदास समारोह (19-25 Nor 1999) उज्जयिनी में प्रस्तुत

1. यस्यावरोधस्तनचन्दनाां प्रक्षालनात् वारिविहारकाले।
कलि़न्दकन्या मधुरां गतापि ग़ंगोर्म्मिसंसर्क्तजलेव भाति॥
रघुवंश (6.49), सं. डाँ. रेवा प्रसाद द्विवेदी, साहित्य अकादेमी, दिल्ली, 1993 (पृ. 175)

2. त्रातेन ताक्ष्र्यात्किल कालियेन मणिं विसृष्टं यमुनौकसा यः। वक्षः स्थल व्यापिरुचं दधानः सकौस्तुभं हे्वयनीम् विष्णुम 1149

करके,तुम (स्वर्गलोक के) चैत्ररथ नामक उपवन से तनिक भी न्यून नहीं ऐसे उनके वृन्दावन में यौवन श्री का उपभोग करले।[3] (6.50) तथैव उन (वृन्दावन के पास में गोवर्धन पर्वत की कन्दराओं में वर्षाकाल में मयूरों के नर्तन भी देखो।[4] (6.51)

0.1 टीकाकार मल्लिनाथ द्वारा व्याख्यान रघु. 6.49 श्लोक के चतुर्थ चरण में सकौस्तुभं ह्रेपयतीव कृष्णम्'' ऐसा पाठ मिलता है। परन्तु रघुवंश की अन्य आवृत्तियों में '**विष्णुम्**' ऐसा भी पाठ दिखाई देता है। साहित्य अकादेमी, दिल्ली ने 1993। ए. डी में रधुवंश की समीक्षित आवृत्ति प्रकाशित की है, जिसका पाठसम्पादन कालिदास के धुरन्धर पाठालोचक डॉ. रेवाप्रसाद द्विवेदी जी (काशी) के समर्थ हाथों से हुआ है। इस समीक्षितावृत्ति में पं. रेवाप्राद जी ने 'कृष्णम्' शब्द को, पाठान्तर के रूप में, टिप्पणी में दिया है, और 'विष्णुम्' शब्द को मूल पाठ के रूप में स्वीकारा है। प्रस्तुत लेख में, 'कृष्णम्' एवं 'विष्णुम्' जैसे द्विविध पाठों में से कौन सा पाठ मौलिक हो सकता है उसकी चर्चा अभीष्ट है। बहुसङ्ख्य पाण्डुलिपियों का साक्ष्य, टीकाकारों द्वारा समादृत पाठ, कृतिनिष्ठ आन्तरिक सम्भावना और कवि की निरूपण शैली जैसे चतुर्विध दृष्टिकोण से इस प्रश्न की चर्चा की जायेगी। 1. 0 आनन्दवर्धन ने प्रसिद्ध इतिवृत्त में से रसनिष्पत्ति में जो प्रतिकूल परिस्थितियाँ हो उसका त्याग करके, आवश्यकतानुसार अभीष्ट रसोचित कथांश की उत्प्रेक्षा करके वस्तुगुम्फन करना चाहिए ऐसी सूचना दी है।[5]

इस पर अभिनवगुप्त ने कहा है कि इतिहास तो कथा के आश्रयस्थान होते हैं और ऐसी ऐतिहासिक कथा के साथ स्वेच्छाचार नहीं करना चाहिए। कदाचित् स्वेच्छा से कोई योजना की जाय तो पद प्रसिद्ध रस से विरुद्ध नहीं होनी चाहिए।[6]

---

3. संभाव्य भर्नारममुं युवानं मृदुप्रवलोत्तरपुष्य शश्ये। वृन्दावने चैत्ररथादनूने निर्दिश्यनां सुन्दरि यौवन श्रीः 1150

4. अध्यास्य चाम्भः पृषतोक्षितानि शैलेयनद्धानि शिलातलानि कलापिनां प्रावृषि यश्य पृत्तं कान्तासु गोवर्धन कन्दरासु 1151

5. इतिवृत्तवशायाता त्यकृवाननुगुणां स्थितिम्।

6. कथानामाश्रया इतिहासा:, तैरितिहासार्थैः सह स्वेच्छा न योज्या।

आनन्दवर्धन ने, अन्यत्र एक परिकरश्लोक को उद्घृत करके कहा है कि यदि कवि के द्वारा अव्युत्पत्तिकृत दोष हो जाता है, तो पद प्रतिभा से संवृत हो जाता है। किन्तु प्रतिभा की न्यूनता के कारण यदि कोई दोष होता है तो वह तुरन्त ही रसिकजनों को दिखाई देता है।[7]

इस पर 'लोचन' में लिखा है कि-(काव्य रचना में) उपयुक्त होने वाली समस्त कथावस्तु में पौर्वापर्य का परामर्शन करने का जो कौशल उसी को ''व्युन्पत्ति'' कहते है।[8] अर्थात् ऐतिहासिक कथा अपने निश्चित क्रम में निरुपित होती है या नहीं-? इस विषय में कवि की जो सतर्कता है उसी को ''व्युत्पत्ति'' कहते हैं॥

1.2 अब 'रघुवंश' में ऐतिहासिक वस्तु के निरूपण में महाकवि कालिदास की कलम किस तरह प्रवर्तित हुई है उसका परीक्षण किया जाता है:-रघुवंश के चतुर्थ सर्ग में रघुदिग्विजय का वर्णन है। उस में वङ्ग (4.36) कलिङ्ग (4.40) केरल (4.54), पारसीक (4.60) और हूण (4.68), इत्यादि देशों एवं राजाओं को पराजित करने का उल्लेख है। स्वाभाविक रूप से यहाँ प्रश्न होता है कि राम के प्रपितामह रघु के जीवनकाल में पारसीक या हूण जैसे अर्वाचीन राजा या प्रजा का निर्देश कैसे कियाा जा सकता है? (यद्यपि विद्वान् लोग हूण प्रजा के इस उल्लेख के आधार पर कालिदास का समय निश्चित करने का प्रयास करते है।) अत: कवि ने यहाँ जो इतिहास प्रसिद्ध इतिवृत्त में कालव्युत्क्रम करके, अतीत के रघुदिग्विजय प्रसड.ग में जो अर्वाचीन राजाओं का निर्देश किया है उसमें, आनन्दवर्धन के शब्दों में, अव्युत्पत्तिकृत दोष कहा जा सकता है। किन्तु यहाँ पर महाकवि की प्रतिभा से उस दोष का संवरण हो जाता है, इसलिए ही इस दोष की ओर किसी का भी ध्यान आकृष्ट नहीं हुआ है।

इसी तरह इन्दुमती- स्वयंवर वर्णन में भी कवि ने षष्ठ सर्ग मे़ं, सुषेण राजा की परिचयविधि में जो मथुरा, कृष्ण वृन्दावन और गोवर्धन का उल्लेख किया है उसमें

---

7. अव्युत्पत्तिकृतो दोषः शक्त्त्यासंव्रियते कवेः। यस्त्वशक्तिकृतस्तस्य सझटित्येवावभासते॥- ध्वन्यालोकः। (पृ. 220) सं. तपस्वी नान्दी, सरस्वती पुस्तक भण्डार, अहमदाबाद, 1997

8. व्युत्पत्तिस्तदुपयोगिसमस्त वस्तु पौर्वापर्य परामर्श कोशलम्॥- ध्वन्यालोकः (3) पृ. 220

स्पष्टरूप से काल व्युत्क्रम किया है! यहाँ जो प्रसिद्व पौराणिक कालानुक्रम है, तदनुसार पहले त्रेतायुग में रामावतार हुआ था और बाद में द्वापरयुग में कृष्णावतार हुआ था। अतः जब राम के पितामह अज के स्वयंवराभिगमन की बात चल रही हो वहाँ पर, उत्तरवर्ती काल में होने वाले कृष्ण का उपमान के रूप में उपयोग कैसे किया जा सकता है? यद्यपि कवि प्रतिभा से इस अव्युत्पत्तिकृत दोष का संवरण हो जाता है, तथापि रामावतार और कृष्णावतार का पौर्वापर्य यदि हमें मान्य है तो यह अव्युत्पत्तिकृत दोष अन्यथासिद्व नहीं हो सकता॥

अब, महाकवि कालिदास कुत्रचित् कालव्युत्क्रम करके भी कथा निरूपण करते हैं, इस सिद्व हकीकत को स्मरण पर में रखकर, 'रघुवंश' 6.49 श्लोक में 'कृष्णम्' एवं 'विष्णुम्' जैसे द्विविध पाठ में से कौन सा पाठ मौलिक हो सकता है? उसकी चर्चा की जायेगी।

2.0 किसी काव्यपङ्क्ति में / के एक-दो शब्द में एकाधिक पाठान्तर मिलते हो,तब पाठालोचन की प्रक्रिया में निम्नोक्त दो में से एक मार्ग का अनुसरण किया जाता है:-

(1) उपलंब्ध पाण्डुलिपियों (मातृकाओं) में से प्राचीनतम पाण्डुलिपि में कौन सा पाठ मिलता है, उसको स्वीकारा जाय।

अथवा

(2) उपलब्ध पाण्डुलिपिओं में से बहुसङ्.ख्य पाण्डुलिपियों में जो पाठ मिलता हो, उसको मौलिक पाठ मानकर, उसकी स्थापना की जाय॥

अतः रघुवंश 6-49 में कृष्णम् एवं विष्णुम् जैसे द्विविध पाठान्तरों में से, पाण्डुलिपियों का साक्ष्य कौन से पाठ की ओर पक्षपाती है-इसी बात का पर्यालोचन क़रना चाहिए., यही हमारा प्राथमिक कर्तव्य है॥

2. 1 पं श्री रेवाप्रसाद द्विवेदी जी द्वारा सम्पादित रघुवंश (प्रका. साहित्य अकादमी, दिल्ली, 1993) की सर्वोत्कृष्ट समीक्षित आवृत्ति में प्रस्तुत 6.49 श्लोक इस तरह का दिया है-

त्रातेन तार्क्ष्यात्किल कालियेन मणिं विसृष्टं यमुनौकसा यः।
वक्षः स्थल व्यापिरुचं दधानः सकौस्तुभं ह्रेपयतीव विष्णुम्॥

(क) यहाँ 'विष्णुम्' पाठ का समर्थन करने वाली पाण्डुलिपियाँ इस प्रकार की है:-

(1) ला. द. पुरातत्व विद्यामंदिर, अहमदाबाद में संगृहीत

(1) MS. No. 18010	(3) MS. NO. 18034
(2) MS. NO. 11907	(4) MS. NO. 22555

(2) हेमचन्द्राचार्य जैन ज्ञानामन्दिर, पारण (उत्तर गुजरात) में संगृहीत एक प्रति(जिसका क्रमाड.क नहीं दिया है)

(3) एशियाटिक सोसायटी, कलकत्ता में सुरक्षित

(6) MS. NO. G. 3444

(7) MS. NO. G. 9352

(ख) तथैव जो प्राचीन टीकाकार ने 'विष्णुम्' पाठ स्वीकारा है, वह इस प्रकार है:-

(1) V- वल्लभदेव

(2) HM- हेमाद्रि

(3) SU- सुमतिविजय (नन्दर्गीकर की आवृत्ति में)

(4) DM- दिनकर (-------------)

(5) VIJ- विजयगणि (---------------)

(6) VIJA- विजयानन्द सूरि के शिष्य (-------)

इन सात पाण्डुलिपियों और छ: टीकाकारों के साक्ष्य के सामने केवल दो ही पाण्डुलिपि और दो ही टीकाकार ऐसे है जिन्होंने 'विष्णुम्' के स्थान पर 'कृष्णम्' पाठ माना है। वह इस तरह है:-

(ग) 1. भारत कला भवन, बनारस हिन्दू युनिवर्सिटी वाराणसी में संगृहीत पाण्डुलिपि

MS. NO. 3863

2. एशियाटिक सोसायटी, कलकत्ता में संगृहीत MS. NO. G. 6073

इन दोनों के साथ, सुप्रसिद्ध टीकाकार मल्लिनाथ [9]एवं जिनसमुद्र[10] ने ''कृष्णम्'' पाठ

---

9. The Raghuvamasa Of Kalidasa (With Mallinatha); Ed. G.R. Nandargikar, Motilal Banarasidass, Delhi, 1982 (P.175)

10. Jinasamudra,s Commentary On The Raghuvamsa Of Kalidasa, Ed. T.S. Nando, Pub, Gujarat Sahityaakadamy, Gandhinagar, 1989, (P. 79),

का समादर करके 6.49 श्लोक की व्याख्या की है।

इस तरह, उपलब्ध नव पाण्डुलिपियों में से सात पाण्डुलिपियाँ और आठ टीकाकारों में से छः टीकाकार 'विष्णुम्' पाठ को स्वीकार करते है। तथा कालानुक्रम की दृष्टि से देखें तो मल्लिनाथ (इ. स. 1400) की अपेक्षा से प्राचीनतर टीकाकार वल्लभदेव (इ. स. 1200) है, और वल्लभदेव ने भी 'विष्णुम्' पाठ ही स्वीकारा है।[11]

यहाँ पर पाण्डुलिपियों की सङ्.ख्या बाहुल्य और प्राचीनतर टीकाकार का अनुमोदन- इन दो कारणों को देखते हुए कोई भी पाठसम्पादक 'कृष्णम्' और विष्णुम् जैसे द्विविध पाठान्तर में से 'विष्णुम्' पाठ को ही मौलिक पाठ मान ले यह स्वाभाविक है। परन्तु पाठालोचन की प्रक्रिया में उपर्युक्त दो कारण ही अन्तिम निर्णायक नहीं हो सकते। विभिन्न पाठान्तरों में से कौन सा पाठ अनुलेखनीय संभावना युक्त है, और आन्तरिक सम्भावना युक्त है?-- यह भी समीक्षणीय होना है।

3.0 पाठालोचन की प्रक्रिया में एकाधिक सिद्धान्तों का प्रयोग किया जाता है जब उनके बीच बलाबल भाव का भी विचार करना चाहिए। इस दृष्टि से देखें तो-बहुसङ्.ख्य पाण्डुलिपियों का पक्षपात और प्राचीनतर टीकाकार का साक्ष्य जो भी कहना हो, लेकिन कृति के कथा प्रवाह, विचार प्रवाह में पूर्वापर सन्दर्भ के साथ जो पाठ ज्यादा सुसंगत दिखाई देता हो, और आनुषंगिक तथा कवि की विदित शैली के अनुरूप हो ऐसा पाठ ही मौलिक पाठ होने का दावा बलवत्तर रूप से कर सकता है। इस दृष्टि से रघुवंश 6.49 में कृष्णम् और 'विष्णुम्' इन दो पाठान्तरों का विचार आवश्यक है।

3.1 सकौस्तुभं ह्रेपयतीव विष्णुम्। (6. 49) पङ्क्ति में 'विष्णुम्' के स्थान पर 'कृष्णम् पाठ ही मौलिक प्रतीत होता है। क्योंकि यही पाठ आन्तरिक सम्भावना पूर्ण लगता है। एवं कवि की विदित निरुपणाशैली में से अवतरित हुआ दिखाई देता है। अतः समीक्षित आवृत्ति में कृष्णम् पाठ की ही प्रतिष्ठा होनी चाहिए।

---

11. वल्लभदेवकृत ''रघुवंश पञ्जिका'' टीका का समीक्षित पाठसम्पादन-डा. अर्पिता पटेल, PHD. Thesis Unpublishe, Gujarat University, 1998 (P. 179)

यद्यपि 'सकौस्तुभं ह्रेपयतीव कृष्णम्' इस पंक्ति में, कौस्तुभ मणि का जो उल्लेख है उसके साहचर्य में तो 'विष्णुम्' पाठ ही सुसंगत लगता है। लेकिन समग्र कथा प्रवाह का पूर्वापर सन्दर्भ हम देखें तो-धात्री सुनन्दा इन्दुमती को एक एक करके सभी राजाओं का परिचय के अधिपति सुषेण का ऐश्वर्य, 6.48 से 51 श्लोकों में, बताया जा रहा है:- जिसमें-

(1) कलिन्दकन्या **मथुरां** गतापि-----(6-48 C),

(2) सकौस्तुभं ह्रेपयतीव **कृष्णम्।** (6-49 D)

(3) **वृन्दावने** चैत्ररथादनूने----। (6-50 C)और

(4) कान्तासु **गोवर्धन** कन्दरासु----(6-51 D)इस

प्रकार के आनुक्रमिक सन्दर्भों देखने पर 6-49 में 'विष्णुम्' के स्थान पर, 'कृष्णम्' ऐसा पाठ ही मौलिक होने की आन्तरिक सम्भावना प्रबल हो जाती है।

3.2 विशेष में, 6.49 श्लोक की प्रथम की पंक्तियां भी ध्यानास्पद है:

त्रातेन तार्क्ष्यात्किल कालियेन मणिं विसृष्टं यमुनौकसा यः।

वक्षः स्थलव्यापिरुचं दधानः सकौस्तुभं ह्रेपयतीव विष्णुम्॥

(यहाँ पर 'त्रातेन' के स्थान पर त्रस्तेन, और विष्णुम् के स्थान पर कृष्णम् ऐसा पाठान्तर मिलता है।) इस श्लोक में यदि **कालिय** नाग का उल्लेख न होता तो, समुद्रमंथन से प्राप्त कौस्तुभमणि का 'विष्णुम्' पद के साथ सम्बन्ध जोड़ा जा सकता था। परन्तु जब श्लोक के पूर्वार्ध मे **कालिय** नाग का ही उल्लेख है तब तो कृष्णम् ऐसे पद-पाठ-के साथ ही संगति ज्यादा दिखाई देती है।

संक्षेप मे करे तो-6-48 से 51 के श्लोक-समुदाय और 6-49 की प्रारंभिक दो पंक्तियाँ का पूर्वापर सन्दर्भ देखने पर, 'विष्णुम् के स्थान पर 'कृष्णम्' पाठ होने की आन्तरिक सम्भावना दृढ़ हो जाती है॥

3.3 महाकवि कालिदास ने रघुवंश में दो स्थान पर (चतुर्थ एवं षष्ठ सर्ग में) ऐतिहासिक कथांशों में काल व्युत्क्रम करके, अर्वाचीन सामग्री का विनियोग किया है यह निर्विवाद है। रघुवंश के वर्णन के दौरान जब रामावतार भी नहीं हुआ है, वहाँ पर

कृष्णवतार के मथुरा, कालियनाग, (कृष्ण) वृन्दावन और गोवर्धनपर्वत जैसे सन्दर्भ अज इन्दुमतीस्वयंवर प्रसग में कैसे प्रयुक्त हो सकते है? इसी को ध्वन्यालोक में अव्युत्वत्तिकृत दोष कहा गया है अब, कवि की निरूपण शैली इस तरह विदित हुई है तो, उसकी पृष्टभूमि में देखा जाय तो 'विष्णुम्' के स्थान पर 'कृष्णम्' पाठ मौलिक होने की सम्भावना दृढ़तर बनती है॥

4.0 महाकवि कालिदास के निरूपण में कुत्रचित् (एवं) अव्युत्पत्तिकृत दोष हुआ है, इसकी ओर भूतकाल के साहित्यरसिकों में से किसी का भी ध्यान आकृष्ट न हुआ हो ऐसा तो सम्भव नहीं है। अवश्य कतिपय टीकाकार है जिसका इसकी ओर ध्यान गया है। लेकिन यह बात उनके असम्प्रज्ञात मन में उद्भुत हुई है, और ''स्थितस्य गतिनिश्चिन्तनीया'' वाली भारतीय संस्कारिता ने उनके पास (पाठान्तरों की उद्भावना रूप) रूपान्तर ढूंढने का प्रयास करवाया है।

4.1 कलिन्दकन्या मथुरां गतापि. । 6-48 पर हेमाद्रि लिखते हैं कि-- कालिन्दीतीरे मथुरा लवणासुरवघकाले शुंत्रुध्नेन निर्मास्यत इति वक्ष्यति (15-28 पद्ये) तत्कथमधुना मथुरासंभव इति चिन्त्यम्। मथुरा मधुरा पुरीति शब्दभेद प्रकाशे[12]

अर्थात् शत्रुध्न ने लवणासुर को मारं कर मथुरा (या मधुरा) नगरी का निर्माण करवाया था ऐसा कवि रघु. 15-28 श्लोक मे करने वाले है। इस स्थिति में 6.48 के अन्दर जब इन्दुमती स्वयंवर प्रसंग चल रहा है वहाँ 'मथुरा' का उल्लेख साहित्यरसिक को बाधा उत्पन्न करने वाला है। परन्तु ''स्थितस्य गतिश्चिन्तनीया।'' वाली भारतीय परम्परा ने 'मथुरा' एवं मधुरा यह दोनों ही नगरियाँ भिन्न है ऐसा कह कर, कवि के अव्युत्पत्तिकृत दोष को संगोपित करने का प्रयास किया है।

4.2 ''सकौस्तुभं ह्रेपयतीव कृष्णम्'' में भी जिस टीकाकार एवं पाण्डुलिपि का प्रतिलिपीकरण करनेवाले लेखक के असम्प्रज्ञात मन में, रामावतार से पूर्व अज स्वंयवर

---

12. रघुवंशदर्पणः। सं डा. रेवाप्रसाद द्विवेदी, प्रका. काशीप्रसाद जयसवाल रीसर्च इन्स्टीट्यूट, पटना, 1973 (पृ. 142)

प्रसंग में कृष्ण का उपमान के रूप में प्रयोग कैसे किया जा सकता है? ऐसा प्रश्न उद्भूत हुआ होगा, उसी व्यक्ति ने 'त्रस्तेन' के स्थान पर त्रातेन तथा कृष्णम् के स्थान पर 'विष्णुम्' जैसे पाठान्तर को जन्म दिया होगा। अनुलेखन के द्वारा पाठ-सङ्क्रमण के इतिहास में, किस समयबिन्दु पर पाठान्तरों का जन्म हुआ होगा यह कहना संभव नहीं है। परन्तु कवि की निरूपण शैली में जो अव्युत्पत्ति कृत दोष प्रतिबिम्बित हो रहा है, उसी को निर्मूल करने के लिए ऐसे पाठान्तर उद्भाावित किये गये है। यह निः संशय है। (अथवा न केवल 'सकौस्तुभं' शब्द की ओर ध्यान केन्द्रित हो जाने से 'कृष्णम्' के स्थान पर 'विष्णुम्' की कल्पना की गई होगी !) और जिन टीकाकार ने उदा. मल्लिनाथ ने' कृष्णम्' ऐसे मौलिक पाठ को परिवर्तित करना उचित नहीं समझा है, उसने कृष्णम् का विष्णुम ऐसा शब्दान्तर देकर अपनी व्याकरण आगे बढ़ा दी है। यहाँ पर श्री नन्दर्गीकर का मल्लिनाथ के लिए जो अभिप्राय है कि ''मल्लिनाथ मौलिक पाठ को सुरक्षित रखने की प्रामणिकता विशेष रूप से बताते है'' वह स्मरणीय है।[13]

4.3 पं. रेवा प्रसाद द्विवेदी जी द्वारा सम्पादित कालिदास ग्रन्थावली (द्वितीयावृत्ति, 1986) में पृ. 192-193 पर लिखा है कि ''सूच्यम अ. ना. पदमिदं न पठतः॥ ''अर्थात् अरूणगिरिनाथ एवं नारायण पण्डित जैसे दो टीकाकार ने तो ---सकौस्तुभं ह्रेपयतीव कृष्णम् (6-49) वाला श्लोक उद्धृत ही नहीं किया है! यह बात भी अतीव सूचक एवं ध्यानास्पद है। सम्भव है कि कवि का यह अव्युत्पत्तिकृत दोष इन टीकाकारों को अक्षम्य लगा हो, अतः उन्होनें यह श्लोक कालिदास की रचना ही नहीं है'' ऐसा मानना सर्वथा उचित माना होगा। यद्यपि उन्होंने मथुरा(6.48) वृन्दावन (6.50) और गोवर्धन (6.51) के सन्दर्भ वाले श्लोक की ओर ध्यान दिया होगा तेा इन दो टीकाकारों ने भी 6.49 को कवि की ही रचना मानकर स्वीकार किया होगा।

---

13. I think Mallinatha is the only Commentator Who Shows A Strong inclination to Preserve as Far as he could and appreciate the oldest and therefore most probaly the original reedings of the Poet nimself - The Raghuvamisa of Kalidasa, ed. by Gopal. R. Nardargi Kar, Motilal Banarasidass Delhi, 1982 (Eigth Edition), (Critical Notice. P. 39)

5.0 उपर्युक्त समग्र चर्चा से हम जो निष्कर्ष पर पहुँचते हैं वह इस प्रकार है:- रघुवंश की बहुसंख्यक पाण्डुलिपियों का साक्ष्य और प्राय: सभी टीकाकारों के द्वारा समादृत पाठ भले ही 'विष्णुम्' हो, परन्तु कृतिनिष्ठ आन्तरिक सम्भावना वाला पाठ तो 'कृष्णम्' ही प्रतीत होता है तथा आनुषंगिक रूप से यह भी उल्लेखनीय है कि 'रघुवंश' में, कवि ने, दो स्थानो पर अव्युत्पत्तिकृत दोष करके प्रसंग वर्णन किया है-उस विहित निरूपण शैली को देखते हुए भी 'कृष्णम्' ऐसा पाठ ही मौलिक पाठ हो सकता है ऐसा कहना ही पड़ेगा॥

धनञ्जय और पताकास्थानक

डॉ० काज़ी अन्जुम सैफी, अलवार (राज.)

नाट्य में किसी अन्य वस्तु से सम्बद्ध किसी उक्ति के माध्यम से आगामी समय में घटित होने वाली प्रस्तुत से सम्बद्ध घटना के विषय में सूचना देने वाला इतिवृत्त अथवा नाट्याश पताकास्थानक कहलाता है। धनञ्जय के अनुसार इसका यह प्रयोजन दो प्रकार से सिद्ध हो सकता है–समान इतिवृत्त के माध्यम से अथवा समान विशेषणों के प्रयोग द्वारा अत: पताकास्थानक के दो प्रकार सम्भव हैं–प्रथम तुल्य संविधान पताकास्थानक और द्वितीय तुल्यविशेषण पताका स्थानक'।[1]

धनञ्जय द्वारा निरूपित पताकास्थानकों के सम्बन्ध में धनिक ने स्ववृत्ति में अन्योक्ति और समासोक्ति शब्दों का स्पष्टरूपेण अभिधान किया है।[2] सम्भवत: धनिक से ही प्रभावित होकर दशरूपक के परवर्ती टीकाकार बहुरूपमिश्र ने भी ऐसा ही मत अभिव्यक्त किया है।[3]

वस्तुत: पताकास्थानक के इन दोनों प्रकारों को क्रमश: अन्योक्ति और समासोक्ति अलंकारों से सम्बद्ध करने की यह मनोवृत्ति किंचित् अनुचित सी ही प्रतीत होती है। सम्भवत: स्वयं धनंजय को भी यह व्यवस्था अभिप्रेत नहीं थी; क्योंकि उन्होंने

---

1. प्रस्तुतागन्तुभावस्य वस्तुनोऽन्योक्तिसूचकम्।
   पताकास्थानकं तुल्य संविधान विशेणम्॥ 1/14 दश०
2. तच्च तुल्येतिवृत्ततया तुल्यविशेषण तया च द्विप्रकारकम्—अन्योक्तिसमासोक्तिभेदात्। धनिक-वृत्ति (दश०), पृष्ठ 14
3. तुल्यसंविधानमन्योक्तिरूपं तुल्यविशेषणं समासोक्तिरूपम्। दश० दी० (दि दशरूपक ऑफ धनंजय), पृ० 06

पताकास्थानाक की परिभाषा करते समय उपर्युक्त अलंकारों की सत्ता की ओर कोई संकेत नहीं किया है। अन्योक्ति शब्द का प्रयोग उन्होंने किया अवश्य है, परन्तु अलंकारके रूढ़ अर्थ में नहीं। वास्तव में प्रत्यक्षार्थ से भिन्न अन्यार्थ का बोध कराने के लिए ही उनके द्वारा अन्योक्ति पद प्रयुक्त हुआ है, पारिभाषिक अर्थ में नहीं। डॉ० गोविन्द त्रिगुणायत[4] और डॉ० रामजी उपाध्याय[5] का भी ऐसा ही दृष्टिकोण है।

ऐसा प्रतीत होता है कि धनंजय द्वारा प्रयुक्त 'अन्योक्ति' और 'तुल्यसंविधान विशेषण' शब्दों से धनिक को भ्रान्ति हो गयी और उन्होंने इनको अलंकारों से सम्बद्ध कर दिया, जो कि धनंजय की मूलभावना के विपरीत है। दशरूपक के इस वर्गीकरण का आधार सामान्यतया समान इतिवृत्त और समान शिलष्ट, विशेषण ही है, कोई आलंकारिक भावना नहीं। डॉ० भोला शंकर व्यास ने भी इस सम्बन्ध में धनिक की आलोचना की है।[6] डा० श्रीनिवास शास्त्री के अनुसार भी धनिक द्वारा प्रयुक्त अन्योक्ति एवं समासोक्ति शब्दों से अलंकार विशेष के अर्थ में तात्पर्य ग्रहण नहीं करना चाहिए, अपितु इनसे क्रमशः 'समान इतिवृत्त द्वारा प्रस्तुत अर्थ का कथन' तथा 'समान विशेषण द्वारा प्रस्तुत अर्थ की सूचना' रूप सामान्य तात्पर्य ही ग्रहण करना चाहिए।[7]

आचार्य भरत अपने नाट्यशास्त्र में धनंजय से किंचित् भिन्न रूप में पताकास्थानक को परिभाषित करते हैं। उनके अनुसार जब किसी अन्य अर्थ के चिन्तन के अवसर पर उसके ही सदृश, किन्तु भिन्न अर्थ की आगन्तुक अर्थात् सहकारी भाव से प्राप्ति हो जाती है, तब उसे पताकास्थानक कहते हैं।[8] पताकास्थानक मुख्य इतिवृत्त का उपकारक अथवा सहकारी होता है, इस तथ्य को आचार्य भरत और धनंजय दोनों ही समानरूपेण स्वीकार करते हैं। रामचन्द्र गुणचन्द्र की पताकास्थानक विषयक विचारधारा भरत से अत्यधिक

---

4. हि० दश०, डॉ० गोविन्द त्रिगुणायत् पृ० 10
5. दश०, डॉ० रामजी उपाध्याय, पृ० 15
6. दश० डा० भोलाशंकर व्यास, पृ० 09
7. दश० डा० श्रीनिवास शास्त्री, पृ० 15
8. यत्रार्थे चिन्तितेऽन्यस्मिन् तल्लिङगोऽन्यः प्रयुज्यते।
   आगन्तुकेन भावेन पताकास्तानकं तु तत्॥ 19/30 ना० शा०

साम्य रखती है। वे पूर्वाचिन्तित प्रयोजन और उपाय से भिन्न मुख्य वृत्त के उपकारक प्रयोजन और उपाय की आकस्मिक प्राप्ति को पताकास्थानक कहते हैं।[9] परवर्ती नाट्यशास्त्रीय साहित्य में नाटक लक्षणरत्नकोश[10], शृंगार प्रकाश[11] और साहित्य दर्पण[12] में भी पताकास्थानक के भरत सम्मत स्वरूप को ही स्वीकार किया गया है। इनके अतिरिक्त कतिपय ग्रन्थ दशरूपक से प्रभावित भी दृष्टिगोचर होते हैं। इनमें भाव प्रकाशन,[13] रसार्णवसुधाकर[14] और नाटकचन्द्रिका[15] का नामोल्लेख किया जा सकता है। क्योंकि धनंजय के ही सदृश तुल्यसंविधान और तुल्य विशेषण जैसे शब्दों का इनके द्वारा भी प्रयोग किया गया है तथा यह भी मूलतः दो पताकास्थानकों को ही स्वीकार करते हैं। शारदातनय ने तो स्पष्टतः भरत के मत को 'अन्ये' कहकर उद्धृत किया है।[16]

पताकास्थानक किसी भी नाट्य-रचना के लिये आवश्यक तत्त्व है। इसके अभाव में कवि को रूपक की रचना नहीं करनी चाहिए, क्योंकि यह काव्य एवं नाट्य का सौन्दर्याधायक तत्त्व है। रामचन्द्र-गुणचन्द्र के अनुसार नाट्य एवं काव्यालंकरण हेतु कवि को प्रबन्ध में इसका अनेकशः प्रयोग करना चाहिए।[17]

धनंजय के द्विविध पताकास्थानक के विपरीत आचार्य भरत पताकास्थानक के चार प्रकारों का उल्लेख करते हैं। उनके अनुसार जहाँ मुख्य इतिवृत्त से सम्बद्ध उत्कृष्ट एवम्

---

9. चिन्तितार्थात् परप्राप्तिर्वृत्ते यत्रोपाकारिणी।
पताकास्थानकं तत्तु चतुर्द्धा मण्डनं क्वचित्॥ 1/30 ना० दर्पण

10. ना० ल० र० को० श्लोक-सङ्ख्या 106

11. शृं० प्र० भाग 2 पृ० 503

12. सा० दर्पण 6/45

13. भा० प्र० पृ० 6, 202

14. रसा० सु० 3/15

15. ना० चं० श्लोक संख्या 186 (पू०) 187

16. पताकास्थानकस्यान्ये चातुर्विध्यं प्रजानते। भा० प्र० पृ० 202

17. मण्डनमिति एकमपि पताकास्थानकं नाट्य-काव्यालंकरणम्। किं पुनः द्वे-त्रीणि चत्वारि वा, एतद्विहीनं रूपकं न कार्यमित्यर्थः। विवृत्ति, ना० दर्पण, पृ० 39

अभीष्ट फल-सिद्धि सहसैव हो जाती है, वहाँ प्रथम पताकास्थानक होता है।[18] जहाँ काव्य में उससे सम्बन्धित अतिशय श्लिष्ट वचनों का प्रयोग किया गया हो, वहाँ द्वितीय पताकास्थानक होता है।[19] जहाँ विनयपूर्वक् श्लिष्ट प्रत्युत्तर से युक्त अन्यार्थ का आक्षेप किया जाता है, वहाँ पताकास्थानक का तृतीय प्रकार होता है।[20] जब द्व्यर्थक, सुश्लिष्ट वचन-विन्यास का काव्य में सयुक्तिक आयोजन किया जाता है, तब वहाँ चतुर्थ पताकास्थानक होता है।[21]

रामचन्द्र-गुणचन्द्र भी आचार्य भरत के अनुरूप चार पताकास्थानकों के पक्षधर हैं।[22] इनका पताकास्थानक सम्बन्धी सम्पूर्ण विवेचन नाट्यशास्त्र और अभिनव भारती पर आश्रित है। सागरनन्दी,[23] भोजराज[24] और विश्वनाथ [25]ने भी पताकास्थानक के चार प्रकारों का व्याख्यान किया है। राघवभट्ट ने मातृगुप्त के नाम से तृतीय पताकास्थानक की एक परिभाषा को उद्धृत किया है।[26] अतः इससे उनके द्वारा भी चार पताकास्तानकों की स्वीकृति की अभिव्यक्ति होती है। मातृगुप्त आदिभरत के नाम से प्रथम पताकास्थानक की

---

18. सहसैवार्थसम्पत्तिगुर्णवत्युपकारतः।
पताकास्थानकमिदं प्रथमं परिकीर्तितम्॥ 319/31 ना० शा०
19. वचः सातिशयं श्लिष्टं काव्यबन्धसमाश्रयम्।
पताकास्थानकमिदं द्वितीयं परिकीर्तितम्॥ 19/32 ना० शा०
20. अर्थोपक्षेपणं यत्र लीनं सविनयं भवेत्।
श्लिष्टप्रत्युत्तरोपेतं तृतीयमिदामष्यते॥ 19/33 ना० शा०
21. द्व्यर्थो वचनविन्यासः सृश्लिष्टः काव्ययोजितः।
उपन्याससुयुक्तश्च तच्चतुर्थमुदाहृतम्॥ 19/34 ना० शा०
22: ना० दर्पण 1/31 एवं विवृत्ति।
23. भा० प्र० पृ० 202-203
24. श्रृं० प्र० भाग-2, पृ० 503-504
25. सा. दर्पण 6। 46-49
26. अर्थोपक्षेपणं यत्र गूढ़ं सविनयं भवेत्।
श्लिष्टप्रत्युतरोपेतं तृतीयं तन्मतं तथा। अर्थ धो० (अभि० शा०) पृ० 6-127

परिभाषा भी प्रस्तुत करते हैं।[27]

परवर्ती नाट्यशास्त्रीय आचार्यों में शारदातनय शिंगभूपाल और रूपगोस्वामी पताकास्थानक के दो प्रकारों को ही स्वीकार करते हैं। यद्यपि इन्होंने भरतोक्त चार प्रकारों का भी उल्लेख किया है, तथापि गौणरूपेण वे इन चार प्रकारों को स्वाभिमत दो प्रकारों में ही अन्तर्भुक्त कर लेते हैं।

अब एक जटिल समस्या यह उत्पन्न होती है कि भरत द्वारा मान्य पताकास्थानक के चार प्रकारों के सन्दर्भ में धनंजय द्वारा स्वीकृत दो प्रकारों का सामंजस्य किस प्रकार स्थापित किया जाये। शारदातनय[28], शिंगभूपाल[29] और रूपगोस्वामी[30] के अनुसार भरत के प्रथम तीन प्रकारों का अन्तर्भाव धनंजय के प्रथम प्रकार में हो जाता है तथा धनंजय का द्वितीय प्रकार भरत का चतुर्थ प्रकार है। मूलतः यह मत शारदातनय का प्रतीत होता है और उन्होंने ही इस सम्बन्ध में शिंगभूपाल एवं रूपगोस्वामी को प्रभावित किया है, क्योंकि भावप्रकाशन इन दोनों से पूर्ववर्ती रचना है। दशरूपक-दीपिका में भी इसी रूप में इस समस्या का समाधान प्रस्तुत किया गया है।[31]

धनिक ने अपनी वृत्ति में धनंजय के द्वितीय पताकास्थानक के उदाहरण के रूप में रत्नावली से एक पद्य उद्धृत किया है।[32] अभिनवगुप्त ने चतुर्थ पताकास्थानक के विवेचन

---

27. सहसैवार्थसम्पत्तिर्नायकस्योपकारिका।
पताकास्थानकं सन्धौ प्रथममेतन्मतम्॥ अर्थ धो० (अभि० शा०) पृ० 6-40

28. आदिस्त्रितयं तुल्यंविधानात्मकं भवेत्॥
चतुर्थं तु भवेत्तुल्यविशेषणसमन्विम्। भा० प्र० पृ० 06-203

29. तत्राद्यं त्रिप्रकारं द्वितीयं त्वेकमेव हि॥ 3/16 रसा० सु०

30. ना० पं० श्लोक-संख्या 188 पृ०

31. तत्र द्व्यर्थवचनविन्यासरूपं चतुर्थं तुल्यविशेषणशब्देनोक्तम्।
अन्येषां त्रयाणां तु तुल्यसंविधान शब्देन संग्रहः इति। दश० दी०
(दि दशकरूप ऑफ धनंजय), पृ० 07

32. धनिक वृत्ति (दश०) पृ० 15, रत्ना० 2/4

के प्रसंग में इसके द्व्यर्थक होने पर भी अर्थ की सहकारिता के अभाव में इसको पताकास्थानक के उदाहरण के रूप में अस्वीकार कर दिया है। उन्हें यहाँ वीथी का व्याहार नामक अंग स्वीकार्य है, पताकास्थानक नहीं।[33] इसके विपरीत आचार्य विश्वनाथ की दृष्टि में यह चतुर्थ पताकास्थानक का उदाहरण हैं।[34] इस सम्बन्ध में भोजराज का भी यही दृष्टिकोण है।[35] इसके अतिरिक्त डॉ० रामजी उपाध्याय[36] और डा० भोलाशंकर व्यास[37] ने दशरूपक के द्वितीय पताकास्थानक को आचार्य भरत के चतुर्थ पताकास्थानक के रूप में स्वीकार किया है।

वस्तुतः धनंजय का पताकस्थानक विषयक दृष्टिकोण आचार्य भरत से पर्याप्त भिन्न है। नाट्यशास्त्र में तुल्यसंविधानक जैसे किसी विशेषण का पताकास्थानक के किसी भी प्रकार के प्रसंग में निर्देश नहीं किया गया और यही कारण है कि धनंजय का प्रथम पताकास्थानक भरत के किसी भी पताकास्थानक के अनुरूप प्रतीत नहीं होता है। एतद्विषयक दुरूहता को डॉ० के० एच० त्रिवेदी[38] डॉ० श्रीनिवास शास्त्री,[39] डा० एम० आई० खान[40] और डा० भोलाशंकर व्यास[41] आदि ने भी रेखांकित किया है।

'नाट्य में पताकास्थानक का स्वरूप' नामक लेख में डा० एम० आई० खान ने धनंजय की पताकास्थानक सम्बन्धी मान्यता पर किंचित् विशेष चिन्तन किया है। उनके विचारों पर कुछ भी टिप्पणी करने से पूर्व उनके शब्दों को अविकल रूप से उद्धृत कर देना समीचीन

---

33. 'उद्दामोत्कलिकां, इति तु नोदाहरणं, द्व्यर्थताप्रतिपत्तावपि हि नात्रार्थेन सहकारिता कुत्रचिदाचरिता। तस्मादेतद् वीथ्यङ्गस्य व्यवहारस्यैवोदाहरणं युक्तम्। अभि० भा० (ना० शा० भाग-3), पृ० 21-22
34. सा० दर्पण 6/49 एवं गद्य-वृत्ति।
35. शृं० प्र० भाग-2, पृ० 504
36. दशरूपक तत्त्वदर्शन, पृ० 25
37. दश०, डॉ० भोलाशंकर व्यास, पृ० 11
38. दि नाट्यदर्पण ऑफ रामचन्द्र एण्ड गुणचन्द्र, ए क्रियेटिव स्टडी, पृ० 45
39. दश० डॉ० श्रीनिवास शास्त्री, पृ० 16
40. मेरठ-विश्वविद्यालय-संस्कृत शोध पत्रिका, जुलाई-दिसम्बर '78 पृ० 74
41. दश० डा० भोलाशंकर व्यास, पाद-टिप्पणी, पृ० 09-12

होगा–''इसके विपरीत दशरूपककार धनंजय ने पताकास्थानक के तुल्यसंविधानक तथा तुल्य विशेषण नामक भेद का प्रदर्शन कर पुनः इन्हीं के क्रमशः अन्योक्ति एवं समासोक्ति नाम रख दिये हैं। यदि वे अन्योक्ति एवं समासोक्ति नाम क्रमशः तुल्य संविधानक तथा तुल्यविशेषणक को न दिये जाये, अपितु तुल्य संविधानक को दिये जायें तो अधिक उपयुक्त होगा। ऐसी स्थिति बनी रहने पर तुल्यविशेषणक की स्थिति में कोई विकार उत्पन्न नहीं होता। स्वयं धनिक द्वारा दिया गया 'उद्दामोत्कलिकां विपाण्डुररुचं प्रारब्धजृम्भां क्षणात्' इस भेद का अत्यन्त सुन्दर उदाहरण है। इस भेद को भरतकृत चतुर्थ भेद में रखा जा सकता है, जिसका उदाहरण ऊपर प्रदर्शित किया गया है। अन्य अन्योक्ति तथा समासोक्ति का भेद अधिक स्पष्ट रूप से इस प्रकार किया जा सकता है कि अन्योक्ति श्लेषात्मक शब्दों द्वारा अन्य के प्रति साधारणतः कथन है, जिसमें वक्र-भणितत्त्व एवं दुरूहता का अभाव होता है। इसमें भरत के तृतीय एवं प्रथम रूप को रख सकते हैं। यद्यपि भरत का प्रथम उदाहरण इस कोटि का प्रज्वलन्त उदाहरण नहीं परन्तु तृतीय भेद इसका सुन्दर उदाहरण है। ध्यातव्य शब्द है–समयासंग। समासोक्ति वक्रभणिता है, जिसमें प्रकृत विषय का अतिशय रूप वर्णित होता है, जिससे अप्रकृत विषय का बोध प्राधान्य रूप से होने लगता है। इस प्रकार समासोक्ति को भरत-कृत द्वितीय पताकास्थानक में रख सकते हैं।[42]

अब हम यदि डा० खान के उपर्युक्त विवेचन का अवधानपूर्वक विश्लेषण करें तो इसमें दो आधारभूत त्रुटियाँ दृष्टिगोचर होती हैं। प्रथम का सम्बन्ध रूढ़िबद्ध वैचारिक चिन्तन की परम्परा से है और द्वितीय का कल्पना से। हम यह तो नहीं कह सकते कि डॉ० खान धनंजय और धनिक के पृथक् व्यक्तित्व से अनभिज्ञ हैं, क्योंकि धनिक की पृथक् सत्ता का उन्होंने स्वयं इस अंश में ही उल्लेख किया है। सत्य तो यह है कि धनंजय के सम्बन्ध में परम्परागत रूढ़िबद्ध चिन्तन से स्वयं को असम्पृक्त रखने में वे असमर्थ रहे हैं। उनका यह कथन कि धनंजय तुल्यसंविधानक तथा तुल्यविशेषणक को पुनः अन्योक्ति एवं समासोक्ति कहते हैं, इसका प्रत्यक्ष प्रमाण है। वस्तुतः अन्योक्ति और समासोक्ति शब्दों का प्रयोग तो धनिक के द्वारा किया गया है। धनंजय के द्वारा नहीं। विद्वत्परम्परा धनिक के इस मत को धनंजय पर आरोपित करती रही है, बिना यह विचार किये कि धनंजय और धनिक दो पृथक् व्यक्तित्व हैं और यह अनिवार्य नहीं कि धनिक की व्याख्या प्रत्येक बिन्दु

---

42. संस्कृत-नाट्य सिद्धान्त के अनालोचित पक्ष, पृ० 28

पर धनंजय के मूल मन्तव्य को अभिव्यंजित करने में समर्थ ही रही हो। धनंजय के सम्बन्ध में यही रूढ़िबद्ध वैचारिक चिन्तन-परम्परा है। अतः डॉ० खान की यह प्रथम मौलिक न्यूनता है कि अन्योक्ति और समासोक्ति शब्दों को वह अलंकारों की पृष्ठभूमि में व्याख्यायित करने का प्रयास कर रहे हैं तथा धनिक की व्याख्या को धनंजय का अभिमत स्वीकार कर रहे हैं। दशरूपक की कतिपय सन्दिग्ध प्रस्थापनाएँ' शीर्षक लेख में भी उन्होंने ऐसे ही विचारों का प्रतिपादन किया है।[43] धनंजय को तो तुल्य संविधान और तुल्यविशेषण जैसे शब्द ही अभिप्रेत रहे हैं, अन्योक्ति और समासोक्ति नहीं।

डॉ० खान का दूसरा पक्ष कल्पनाजन्य है। वे अन्योक्ति और समासोक्ति की तुल्यसंविधानक के दो भेदों के रूप में स्वयमेव कल्पना कर लेते हैं तथा इस प्रकार पताकास्थानक के तीन भेदों का सृजन कर देते हैं-अन्योक्ति, समासोक्ति और तुल्यविशेषणक। यह धनंजय का मत किस प्रकार हो सकता है, यह सहज बोधगम्य नहीं है, क्योंकि यहाँ भी वह धनंजय और धनिक के व्यक्तिगत एवं पृथक अभिमतों को यादृच्छिक रूप में सम्मिश्रित कर देते हैं। तथा आश्चर्य का विषय तो यह है कि काल्पनिक सिद्धान्त उनको अधिक उपयुक्त प्रतीत होता है। इन तीन भेदों में से प्रथम अर्थात् अन्योक्ति में वे भरत के प्रथम एवं तृतीय, द्वितीय भेद अर्थात् समासोक्ति में भरत के द्वितीय और तृतीय भेद अर्थात् तुल्य विशेषणक में भरत के चतुर्थ पताकास्थानक को अन्तर्भुक्त कर लेते हैं। इस प्रकार धनंजय के स्वकल्पित तीन प्रकारों में भरत के चार प्रकारों का अन्तर्भाव प्रदर्शित करके भी वह भरतकृत चतुविध प्रणाली की व्यर्थता अथवा अप्रासंगिकता को अस्वीकार कर उसके प्रति मोह का परित्याग भी नहीं कर पा रहे हैं।[44] वस्तुतः उनका यह द्वितीय पक्ष तो कल्पना-प्रसूत होने के कारण स्वयमेव अविचारणीय हो जाता है।

धनंजय के पताका स्थानक के सम्बन्ध में डा० खान को एक अन्य आपत्ति यह भी है कि दशरूपक में पताकास्थानक का वर्णन पताका के प्रसंग में किया गया है। वस्तुतः यह

---

43. संस्कृत-नाट्य सिद्धान्त के अनालोचित पक्ष, पृ० 15

44. यदि कोई यह संदेह करे कि इस प्रकार तो केवल तीन ही भेद बनते हैं, और इस स्थिति में भरतकृत चतुर्विध प्रणाली व्यर्थ है, तो यह कथन ठीक नहीं है।' संस्कृत-नाट्य सिद्धान्त के अनालोचित पक्ष, पृ० 28

कोई आपत्तिजनक तथ्य तो नहीं है। यद्यपि यह भी सत्य है कि धनंजय पताका नामक इतिवृत्त के पश्चात् ही पताका स्थानक का निरूपण करते हैं। तथापि इसमें दोनों के नाम में किंचित् अंश का समान होना ही निमित्त है। दोनों ही प्रधान इतिवृत्त से सम्बद्ध होते हैं तथा उसके उपकारी भी। भरत के पताकास्थानक विषयक कारिकांश की व्याख्या करते हुए अभिनवगुप्त भी स्वंय इस आधार पर दोनों में सादृश्य का प्रदर्शन करते हैं।[45] रामचन्द्र-गुणचन्द्र ने भी इस साम्य का उल्लेख किया है[46] तथा पताका के प्रकरणवश ही पताकास्थानक के स्वरूप-निरूपण का उद्घोष भी स्पष्ट शब्दों में किया है।[47] डा० खान की आपत्ति के सम्बन्ध में एक अन्य तथ्य यह भी ध्यातव्य है कि धनंजय की आलोचना करते समय उन्होंने जिन शब्दों को उद्धृत किया है, वह वास्तव में धनंजय के नहीं अपितु धनिक के हैं।

यदि इस आपत्ति को धनंजय के निरूपण-क्रम के आधार पर भी जीवित रखा जाये, तब भी यह असमीचीन ही होगा, क्योंकि इससे दोनों के स्वतंत्र अस्तित्व का व्याघात तो नहीं हो जाता और नहि पताकास्थानक प्रासंगिक इतिवृत्त का भेद बन जाता है, जैसा कि डॉ० खान ने प्रदर्शित भी किया है।[48] आचार्य भारत, विश्वनाथ और शिंगभूपाल भी पताका के पश्चात् ही पताकास्थानक का विवेचन अपने ग्रन्थों में करते हैं।

पताकास्थानक का मुख्य प्रयोजन प्रधान इतिवृत्त को लक्ष्य की ओर अग्रसर होने में सहायता प्रदान करना तथा कथा-प्रवाह में चमत्कृति उत्पन्न करना है और इस दृष्टि से प्रथम दृष्ट्या आचार्य भरत द्वारा निरूपित पताकास्थानक के चारों प्रकार धनंजय के दो प्रकरणों की अपेक्षा अधिक समर्थ एवं सफल प्रतीत होते हैं। अतः नाट्यशास्त्र के परिप्रेक्ष्य में सैद्धान्तिक दृष्टि से दशरूपक का पताकास्थानक विषयक यह विवेचन त्रुटिपूर्ण-सा ही दृष्टिगोचर होता है।

---

45. ननु किं तत्र पताकासादृश्यमित्याह—आगन्तुकेन भावेन इति। भावनं भावः कारणत्त्वम्, तच्च द्विविधं स्वरूपकृतं सहकारिकृतं च। तत्र सहकारिकृतमागन्तुकमुच्यते। तेन सहकारित्वसामान्यात् तत् समर्थाचरणलक्षणात् पताकासादृश्यमिति यावत्। अभि० भा० ना० शा० भा-3, मधुसूदन शास्त्री) पृ० 84

46. उपकारित्वमात्रसाम्यात् पताकातुल्यं पताकास्थानकम्। ना० दर्पण 1/30 पर विवृत्ति।

47. अथ पताका प्रस्तावात् पताकास्थानकानां सामान्यलक्षणं भेदांश्चाह पूर्वोक्त 1/30 से पूर्ववर्ती विवृत्ति।

48. संस्कृत-नाट्य-सिद्धान्त के अनालोचित पक्ष, पृ० 17

तात्विक दृष्टि से यदि देखा जाये तो यह स्पष्ट हो जाता है कि नाट्यविषयक नियमों के विवेचन में धनंजय का दृष्टिकोण प्रायः सैद्धान्तिक की अपेक्षा व्यावहारिक अधिक रहा है, साथ ही नाट्यवेद के कतिपय लक्षणों का स्वकीय प्रगुण रचना के द्वारा स्ड्.क्षेपण करने का दुर्वहउत्तरदायित्व भी उनके स्कन्धों पर है 49 इसी कारण उन्होंने यत्र-यत्र आचार्य भरत की मान्यताओं में संशोधन एवम् उनका परिष्कार करने में भी सड्.कोच का अनुभव नही किया हैं। अतः उनके द्वारा पताकास्थानकों की सड्.रव्या के सम्बन्ध में किये गये परिवर्तन को भी इसी पृष्ठभूमि में देखना समीचीन होगा।

भरतकृत पताकास्थानक के चारों प्रकारों की परिभाषाओं पर यदि सूक्ष्म दृष्टिपात करें तो यह स्पष्ट हो जागेगा कि उन्होंने सामान्यतः प्रथमतः पताकास्थानक में 'अर्थसम्पत्ति' और अवशिष्ट तीन पताका स्थानकों में क्रमेण '**सातिशयं श्लिष्टम्ः शिलष्टप्रत्युत्तरोपेतम्**' और '**द्व्यर्थो बचनविन्यासः सुशिलष्टः** के रूप में 'शिलष्ट पद' को मूलतत्व की दूष्टि से निर्दिष्ट किया हैं। अब यदि धनंजय के दो प्रकारों का भी इसी सन्दर्भ में अवलोकन किया जाये तो समस्या का समाधान सारल्येण सम्भव है। आचार्य भरत के अर्थसम्पत्ति एवं शिलष्ट पद की अभिव्यक्ति धनंजय के क्रमशः 'तुल्यसंविधानक' एवं 'तुल्यविशेषण शब्दों में प्रतिध्वनित प्रतीत होती है। इसी आधार पर धनंजय भरत के अन्तिम तीन प्रकारों का अन्तर्भाव अपने द्वितीय प्रकार में करके आचार्य भरत के चार पताका स्थानको के स्थान पर मात्र दो पताका स्थानकों को अपनी स्वीकृति प्रदान करते हैं और साथ ही सड्.क्षेपेण के अपने उत्तर दायित्व की सोपादेय चरितार्थता की रक्षा भी कर पाते हैं।

वैसे भी यदि सूक्ष्म दृष्टि से देखा जाये तो भरत द्वारा कथित अन्तिम् तीन पताका-स्थानकों में विशिष्ट आधार भूत अंतर भी दृष्टिगोचर नहीं होता है। डाँ. एस. ए. डाँगे और एस.एस. डाँगे ने विश्वनाथ के पताकास्थानक निरूपण के प्रसड्.ग में उनके द्वारा वार्णित द्वितीय एवं चतुर्थ प्रकार के पताकास्थानक में वैचित्र्यभाव की न्यूनता और तृतीय एवं चतुर्थ

---

49. नाट्यानां किन्तु किञ्चित्प्रगुणरचनया लक्षणं संक्षिपामि ॥
व्याकीर्णे मन्दबुद्धीनां जायते चा मतिभ्रमः।
तस्यार्थस्तत्पदैस्तेन संक्षिप्य क्रियतेऽञ्जसा ॥ 1/5 दश.

प्रकार में पारस्परिक भावात्मक अन्तर की कठिनाई को स्वीकार किया है।[50] आचार्य विश्वनाथ का पताकास्थानक-निरूपण सम्बन्धी क्रम तथाा विचार पूर्णरूपेण आचार्य भरत के नाट्यशास्त्र पर आधारित हैं। अत: उनके द्वारा की गयी आचार्य विश्वनाथ की आलोचना को हम नि:सङ्.कोच आचार्य भरत पर भी क्रियान्वित कर सकते हैं। इस दृष्टिकोण के आधार पर भी भरत के चार प्रकारों के विपरीत धनंजयकृत पताकास्थानक के दो प्रकार व्यावहारिक, युक्तियुक्त और समीचीन भी प्रतीत होते हैं। स्वयं डॉ. एस. आई. खान ने भी इनको अधिक रूचिकर, मान्य, बुद्धिग्राह्य ओर बोधगम्य स्वीकार किया है।[51]

धनंजय इस विषय में कोई सङ्.केत नहीं करते कि नाट्य में पताकास्थानक का प्रयोग कितनी बार तथा किस-किस स्थान पर होना चाहिए। एक परम्परा के अनुसार इन चारों पताकास्थानकों का प्रयोग क्रमश: मुख आदि चार सन्धियों में करना चाहिए और इसके अनुयायी आचार्य भरत द्वारा चारों पताका स्थानकों के विषय में प्रयुक्त 'प्रथम' आदि शब्दों की मुखादि सन्धियों के अर्थ में व्याख्या करते हैं।[52] मातृगुप्त भी इसी परम्परा के समर्थक आचार्य प्रतीत होते हैं।[53] पूर्वोद्धृत आदि भरत के कथन से भी इसी तथ्य का अस्पष्ट-सा सङ्.केत प्राप्त होता है। अभिनवगुप्त इस परम्परा का विरोध करते हैं। उनके अनुसार इस प्रकार की स्वीकृति न तो युक्तिपूर्ण है और न चमत्कारपूर्ण, अत: व्यर्थ है।[54] साहित्य दर्पण में आचार्य विश्वनाथ ने भी इसी परम्परा को स्वीकार तथा अस्वीकार करने वालों का स्पष्ट उल्लेख किया है।[55] सागरनन्दी निर्वहण सन्धि के अतिरिक्त शेष सन्धियों में

---

50. क्रिटिक्स ऑन संस्कृत ड्रामाज़, पृष्ठ-110.

51. संस्कृत-नाट्य-सिद्धान्त के अनालोचित पक्ष, पृष्ट 29.

52. अन्येतु चतुष्पताकापरममिति भावि सन्धि चतुष्टयाभिप्रायेण मन्यमाना: प्रथमाद्वितीयादिशब्दान् मुखादिसन्धिविषय प्रयोगा भ्प्रियेन व्याचक्षते। अभि. भा. (ना. शा. भाग-3), पृष्ठ-20.

53. मुखे प्रतिमुखे गर्भे विमर्शे च चतुष्वपि।
भेदा: सन्धिषु कर्तव्या: पताकास्थानकस्य तु॥ अर्थधो. (अभि. भा), पृष्ठ-114.

54. अत्र च युक्ति र्न लक्ष्यते, न वा चमत्कारं भजतीत्यसदेव अभि. भा. (ना. शा. भाग-3), पृष्ठ-20.

55. यत्पुन: केनचिदुक्तम्-मुखसन्धिमारभ्य सन्धिचतुष्टये क्रमेण भवन्ति इति तदन्ये न मन्यन्ते। सा. दर्पण 649 से समबद्ध गद्यांश।

पताकास्थानकों के निबन्धन का निर्देश करते हैं,[56] परन्तु उनके इस कथन से मुखाादि चारों सन्धियों में इनके क्रमशः प्रयोग की संस्तुति नहीं होती है।

आचार्य भरत भी चार पताकास्थानकों का उल्लेख अवश्य करते हैं, परन्तु वह न तो मुखादि चारों सन्धियों से इनको कहीं सम्बद्ध करते हुए दृष्टिगोचर होते हैं और नहि सङ्ख्या की दृष्टि से कोई निर्देश-प्रदान करते हुए प्रतीत होते हैं। डाँ. एम. आई. खान नाट्यशास्त्र[57] के एक अंश के आधार पर ऐसा अर्थ अवश्य करते हैं कि भरत के अनुसार नाट्य में चार से अधिक पताकास्थानक नहीं रखे जा सकते[58] हमारे विचार में यहाँ भरत का ऐसा मन्तव्य नहीं है। भरत का आशय यह प्रतीत होता है कि नाट्यरचयिता को इन पताका-स्थानकों की सहायता से परम अथात् उत्कृष्ट रचना को निर्माण करना चाहिए। अभिनवगुप्त भी इस अंश को इसी रूप में व्याख्यायित करते हैं।[59] रामचन्द्र गुणचन्द भी श्रेष्ठ रचना हेतु चारों पताका स्थानकों के निबन्धन की महत्ता को इङ्गित करते हैं।[60]

अभिनवगुप्त एक ऐसी परम्परा की ओर भी सङ्केत करते हैं, जिसमें पताकास्थानक को पताकानायक से सम्बद्ध किया जाता था। इसके अनुसार मुखादि चार सन्धियों में चार पताका-नायक तथा यथाक्रम इनके सूचक चार पताकास्थानक होते हैं, क्योंकि ऐसी स्थिति में पताका के ही सदृश प्रकरी वर्ग सम्बन्ध भी बीज एवं बिन्दु आदि से करना पड़ेगा तथा पताका-नायक के ही समान प्रकारी-नायक की भी कल्पना करनी पड़ेगी, अतः अभिनव गुप्त इस मत को अस्वीकार कर देते हैं।[61]

---

56. पताकास्थानानि चत्वारि काव्यस्यालङ्करभूतान्यपि निर्वहण सन्धिवर्ज्य कार्याणि। ना. ल. र. को., पृष्ठ-100.
57. चतुष्पताका परमं नाटके कार्यमिष्यते। 19/36 ना. शा.
58. संस्कृत-नाट्य-सिद्धान्त के अन्नालोचित पक्ष, पृष्ठ-29.
59. चतुष्पताका शब्देन परमशब्देन च समन्तरं पताकास्थानकमुक्तम्, तैश्चतुर्भिः कृतै.परममुत्कृष्टं नाटके नाट्यविषये कार्यमिष्यते तस्मात् तथा कर्तव्यमित्यर्थः। (अभि भा. भाग-3)-पृष्ठ-22.
60. प्रत्येक वकारश्चतुर्णमपि नाटकं प्रति प्राधान्यख्यापनार्थः इति। ना. दर्पण 1/31 से सम्बद्ध विवृत्ति।
61. केचिदित्याहुः- चतुर्षु सन्धिषु चत्वारः पताकानायकाः, तेषां यथाक्रमं सूचकानि पताका स्थानकानि, प्रथमं मुखसन्धौ यत्वच्चतुर्थमवमर्शसन्धाविति- तच्चासत्। पताकाया इव प्रकर्या अपि कार्यबिन्दुबीजानां सूचकान्तराणि वक्तव्यानि स्युः,चरत्वारश्च नियमेन पताकानायका इव प्रकरी नायका अपि भवेनुः। भा. (ना'श. भग-3), पृष्ठ-22.

ऐसा प्रतीत होता है कि कतिपय आचार्यों ने नामसाम्य के कारण पताका स्थानक और पताका नायक में अन्त: संम्बन्ध की स्थापना कर ली और क्योंकि भरत गर्भ अथवा विमर्श सन्धि पर्यन्त पताका की व्यवस्था करते हैं,[62] अत: यही पताका स्थानक की सीमा भी निर्धारित कर दिया। सिद्धेश्वर भट्टाचार्य के अनुसार भी पताका की समाप्ति से पताका स्थानक का कोई कार्य शेष नहीं रह जाता और सम्भवत: नाट्यशास्त्र की इस व्यवस्था से पताका एवं पताका स्थानकों के मध्य सम्बन्ध स्थापित करने की प्रवृत्ति का विकास हुआ, जिसने अन्त: चार सन्धियों, चार पताकास्थानकों और चार पताकानायकों के मध्य पारस्परिक सम्बन्ध स्थापित किये।[63]

डाँ. एम. आई. खान बिना किसी प्रमाण के पाँच पताकास्थानकों को स्वीकार करने वाली किसी परम्परा का भी उल्लेख करते हैं तथा इसके स्वरूप की अनिश्चितता का संकेत करते हुये स्वयं ही इसका स्वरूप निर्धारण भी कर देते हैं—'जिस स्थान पर पूर्वकथित पताकास्थानक-भेदों का स्वरूप यथार्थ-रूप से घटित नहीं होता, वहाँ अवस्था-विशेष में पतकास्थानक का पाँचवा भेद स्वीकार किया जा सकता है।[64] मुखादि चार सन्धियों में क्रमश: चार पताका स्थानकों के निबन्धन की परम्परा के अस्वीकार करंने के प्रसड्.ग में ही अभिवगुप्त यह भी कहते हैं कि यदि इस पक्ष को स्वीकार कर लिया जाये, तब यह तर्क भी सम्भव है कि पदार्थों के मध्य सम्बद्ध इन्द्रिय पञ्चक के ही समान पताका-पञ्चक को भी स्वीकार करना चाहिए। वस्तुत: इस प्रकार का कुतर्क करने वाले प्राचीन आचार्यो के द्वारा ही इस परम्परा को उपहास का पात्र बना दिया गया है।[65] प्रसङ्ग वश प्रस्तुत सन्दर्भ में 'पताका ' शब्द से 'पताका स्थानक' अर्थ ही अभिव्यक्त होता है। सम्भवत: पाँचवें पताकास्थानक- परम्परा के सन्दर्भ में डाँ. खान का प्रेरणा-स्थल अभिनव भारती का यही अंश रहा हो।

---

62. आगर्भादाविमर्शाद् वा पताका विनिवर्तते। 19/29 ना. शा.

63. ना. ल. र. को., सिंद्धेश्वर भट्टाचार्य, पृष्ठ-142.

64. संस्कृत-नाट्य-सिद्धान्त के अनालोचित पक्ष, पृष्ठ-29.

65. एतत्तुल्यतया गणनभूतेद्रियै सह पताका पञ्चक गणनाप्यापादयेदिति च वदद्भिश्चिरन्तनैरेवायमुप हासपैत्रीकृत: पक्ष इत्यास्ताम्। अभि भा. (ना. शा.भाग-3), पृष्ठ-20.

नाट्यशस्त्र स्पष्टरूपेण नाट्य में पताकास्थानक के महत्व को स्वीकार करता है। सागरनन्दी ने इसको शोभा-वर्धक तत्व कहा हैं।[66] विश्वनाथ के अनुसार इस का पुनः पुनः प्रयोग किया जाना चाहिए। उपादेय होने के कारण इनका सर्वत्र प्रयोग सम्भव है।[67] रामचन्द्र-गुणचन्द्र की दृष्टि में एक पताकास्थानक ही काव्य-नाट्य का अलङ्.कार होता है। अतः दो, तीन अथवा चार पताकास्थानक तो उत्कर्षातिरेक पूर्ण सौन्दर्याधायक होते हैं। इसके अभाव में रूपक-रचनाकी कल्पना भी असम्भव है।[68]

----

66. पताकास्थानानि शोभा हेतूनि। ना. ल. र. को. , पृष्ठ-100.
67. काव्यकर्तुरिच्छावशात्.भूयो भूयोऽपि भवन्ति।.........एषामत्यन्तमुपादेयानामनियनेन सर्वत्रापि सर्वेषामपि भवितुं युक्तत्वात् सा. दर्पण, गद्यांश, पृष्ठ-179.
68. मण्डनमिति एकमपि पताकास्थानकं नाट्य-काव्यालङ्.करणं किं पुनर्द्वे त्रीणि चत्वारि वा एतद्विहीनं रूपकं न कार्यमित्यर्थः। ना. दर्पण 1/30 से सम्बद्ध विवृत्ति।

ऋतुसंहार में कामज व्यसन

डॉ० आनन्द कुमार श्रीवास्तव, इलाहाबाद

महाकवि कालिदास ने ऋतुसंहार में ऋतु-वर्णन के साथ-साथ ऋतुओं का जन-जीवन पर पड़ने वाला प्रभाव भी चित्रित किया है। मनुष्य जीवन पर पड़ने वाले इस प्रभाव को प्राय: श्रृंगार की पृष्ठभूमि में ही देखा गया है। अत: ऋतुसंहार में कामशास्त्रीय तत्वों, विशेषत: शारीरिक भोग-विलासों की बहुलता है। ऋसतुसंहार के मुक्तक खण्डकाव्य होने के कारण उसमें कथानक एवं पात्र विशेष का अभाव है। फिर भी महाकवि ने सामान्य रूप से अनेक काम विकारों का निरूपण किया है।

युवावस्था में काम-भावना के कारण प्राय: युवकों में कुछ व्यसन पड़ जाते हैं, इन्हें ही कामज-व्यसन कहते हैं। कौटिल्य के अनुसार 'व्यसन' शब्द की व्युत्पत्ति है-**'व्यस्यत्येनं श्रेयस इति व्यसनम्'**[1] अर्थात् जो मनुष्य को कल्याण मार्ग से च्युत कर देता है, उसे व्यसन कहते हैं-आचार्य कामन्दक दो प्रकार की व्युत्पत्तियाँ देते हैं-**'यस्माद् व्यस्यति श्रेयस्तस्माद् व्यसनमुच्यते। व्यसत्यधो ब्रजति तस्मात् तत् परिवर्जयेत्॥'**[2] अर्थात् (अ) जिससे श्रेय नष्ट हो जाता है अथवा (ब) नीचे गिर जाता है उसे व्यसन कहते हैं। व्युत्पत्तियों से यह स्पष्ट है कि आचार्यो ने व्यसन को त्याज्य माना है।

आचार्य कामन्दक स्पष्ट रूप से स्वीकार करते हैं कि व्यसन मनुष्यों के द्वारा ही उत्पादित होते हैं-**'व्यसनं मानुषं परम्'**[3] मनुस्मृति में टीकाकार कुल्लूकभट्ट व्यसन को सुखोपभोगार्थ मानते हैं-**'सुखेच्छाप्रभव:'**[4]। किन्तु मेधातिथि के अनुसार मनुष्य दो कारणों

---

1. अर्थशास्त्र, 3.1
2. कामन्दकीयनीतिसार, 14.19
3. वही, 14.20
4. मनुस्मृति, 7.47 पर मन्वर्थमुक्तावली

से व्यसन में प्रवृत्त होता है-'**विशिष्टसुखोपभोगार्थो वा अननुभूतविशेषाद्वा जायमानः कामजः**[5] अर्थात् (अ) सुखोपभोग को ध्यान में रखकर अथवा (ब) अनुभूत विषयों के नहीं प्राप्त होने के कारण उसके अभाव में इन व्यसनों की ओर प्रवृत्ति होती है। ये कामज-व्यसन मुख्यतः पुरुषों में ही सम्भव हैं, कुछ कामज व्यसन स्त्रियों में भी पाये जाते हैं।

किसी भी आलङ्कारिक अथवा कामशास्त्रीय आचार्य ने इन व्यसनों का उल्लेख नहीं किया है। सर्वप्रथम हमें मनुस्मृति में दस कामज व्यसन एवं आठ क्रोधज व्यसन का संकेत प्राप्त होता है।[6] महर्षि मनु के अनुसार मृगया, द्यूतक्रीडा, दिवास्वप्न, परिवाद, स्त्रियों में आसक्ति, मद्यमान, नृत्य, गीत, वाद्य और वृथा-भ्रमण-ये दस कामज व्यसन हैं।[7] मनु ने भी इनका नामोल्लेख मात्र किया है, लक्षण अथवा व्याख्यायित नहीं किया है। विष्णुसंहिता[8], वेदव्यासस्मृति,[9] गौतमस्मृति[10] शाङ्गधरपद्धति[11], एवं अर्थशास्त्र[12] प्रभृति ग्रन्थों में भी व्यसन के नाम से अथवा अन्य रूप से उपर्युक्त तत्वों का न्यूनाधिक विवेचन हुआ है।

---

5. मपुस्मृति, 7.47 पर मेधातिथि
6. इन्द्रियो हि शक्नोति वशे स्थापयितुं प्रजाः॥
   दश कामसमुत्थानि तथाष्टौ क्रोधजानि च।
   व्यसनानि दुरन्तानि प्रयत्नेन विवर्जयेत्॥ मनुस्मृति, 7.44-45
7. मृगयाकाङ्क्षो दिवास्वप्नः परिवादः स्त्रियों मदः।
   तौर्यत्रिकं वृथाट्या च कामजो दशमो गणः॥ मनुस्मृति, 7.47
8. मृगायाक्षस्त्रीपानेष्वीारतिं न कुर्यात्। विष्णुसंहिता, 3.32
9. तौर्यत्रिकानथोन्मादपरिवादानलङ्क्रियाम्।
   अज्जनोद्वर्तााादर्णस्त्रग्विलेपनयोषितः॥
   वृथाटनमसन्तोंष ब्रह्मचारी विवर्जयेत्। वेदव्यासस्मृति, 1.28-29
10. वर्जयेन्मधुमांसगन्धमाल्यदिवास्वप्न ....नित्यं ब्राह्मणः। गौतमस्मृति, 7. 191-182
11. पानमक्षास्तथा नार्यो मृगाया गीतवादिते।
    एतानि युक्त्या सेवेत, प्रसङ्गो ह्यत्र दोषवान्॥ वैद्यकीयसुभाषितसाहित्यम्, 24.4
12. अतिनीतो हे व्यसनदोषान्न पश्यति। तानुपदेक्ष्यामः- कोपजस्त्रिवर्गः,
    कामजश्चतुर्वर्गः। कामजस्तु-मृगया द्यूतं स्त्रियः पानम् इति चतुर्वर्गः। अर्थशास्त्र, 8.3

महाकवि कालिदास इन व्यसनों से सुपरिचित है–**'मिथ्यैव व्यसनं वदन्ति मृगयामीदृग्विनोदः कुतः'** (अभिज्ञानशाकुन्तल) महाकवि के नाटकों में ये व्यसन स्फुट रूप से अधिकाधिक संख्या में विद्यमान हैं। किन्तु ऋतुसंहार खण्डकाव्य में ये यथाकथच्चित् उपलब्ध होते हैं। ऋतुसंहार में दिवास्वप्न, स्त्रियों में आसक्ति, मद्यपान, गीत आदि व्यसन ही स्फुट-अस्फुट रूप से पाये जाते हैं।

जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है कि कामज-व्यसनों की परिभाषा स्पष्टतया कहीं प्राप्त नहीं होती। वस्तुतः ये स्पष्ट ही हैं। फिर भी मनु के टीकाकारों, शास्त्रीय ग्रन्थों एवं शब्दकोश आदि की सहायता से इन्हें परिभाषित करने का प्रयास किया गया है।

1. दिवास्वप्न

दिन की निद्रा को दिवास्वप्न कहते हैं। मेधातिथि के अनुसार किसी कर्म के अनुष्ठान के सयम उससे विरत होना भी दिवास्वप्न है। लोक-व्यवहार में दिवास्वप्न का यही अभिप्राय लिया जाता हैं–जागते हुए अन्यमनस्क रहकर कहीं कुछ सोचते रहना।

यदि दिवास्वप्न का अर्थ दिन में सोना स्वीकार किया जाय तो महाकविकालिदास ने प्रस्तुत पद्य में रतिखिन्ना कामिनी के प्रातःकाल शयन का सुन्दर वर्णन किया है–

अन्या प्रकामसुरतश्रमखिन्नदेहा रात्रिप्रजागरविपाटलनेत्रपद्मा।
स्रस्तांसदेशलुलिताकुलकेशपाशा निद्रां प्रयाति मृदुसूर्यकराभितप्ता॥[१३]

हेमन्त ऋतु में, कोई कोई रमणी, जिसका शरीर यथेष्ट सम्भोग के परिश्रम के कारण थक गया है और रात में जागने से जिसके नेत्र-कमल लाल हो गये हैं, अपने उलझे-पुलझे केशपाशों को कन्धे पर बिखराये हुए प्रभात में सूर्य की कोमल किरणों से सन्तुष्ट होकर निद्रा ले रही हैं।

प्रस्तुत पद्य में रमणियों के दिन में सोने की चर्चा तो हुई ही है। अतः दिवास्वप्न नामक कामज व्यसन का स्पष्ट निरूपण हुआ है। मेधातिथि ने दिवास्वप्न का जो द्वितीय अर्थ किया है उसके अनुसार अधोलिखित श्लोक में दिवास्वप्न नामक कामज-व्यसन की प्राप्ति होती है–

---

13. ऋतुसंहार, एम. आर. काले, 4/14

असितनयनलक्ष्मीं लक्षयित्वोत्पलेषु क्वणितकनककाञ्चीं मत्तहंसस्वनेषु।
अधररुचिरशोभां बन्धुजीवे प्रियाणां पथिकजन इदानीं रोदिति भ्रान्तचित्तः ।।[14]

शरद् ऋतु में, पथिक जन जब नील कमलों में अपनी प्रियाके श्यामल नयनों की शोभा देखते हैं या मतवाले हंसों की बोली में उसकी सोने की करधनी की ध्वनि सुनते हैं या बन्धुजीव (दोपहरिया) के फूलों में उसके अधरों की मनोरम शोभा पाते हैं तो वे चित्त में खोए-खोए से रोने लगते हैं।

प्रस्तुत श्लोक में पथिकों की जैसी अवस्था का वर्णन प्राप्त होता है, वह उनके दिवास्वप्न वाली अवस्था को ही बोधित करता है, क्योंकि वे अपनी प्रिया के वियोग में अन्यमनस्क हो रहे हैं। 'भ्रान्तचित्तः' पद इस ओर स्पष्ट संकेत करता है। एम. आर. काले पथिकों की भ्रान्तचित्तता का कारण बताते हुए कहते हैं-Probably because they feared their wives were lost and their beauty severally distributed.[15] अतः इस प्रकार की कल्पना करना पथिकों के दिवास्वप्न की ओर ही संकेत करता है।

मृग के समान नेत्रों वाली रमणियाँ प्रबास से पीड़ित पतियों के विषय में विचार करती हुई अब मार्गो के जल को सूखा देखकर उनके आगमन की प्रतीक्षा करती हुई उनसे मिलने के विषय में अनेक प्रकार की इच्छाओं को जगा रही हैं। प्रस्तुत पद्य में विरहिणी स्त्रियाँ अपने तत्तत् कार्यो में संलग्न न हो कर केवल पतिविषयक चिन्तन में व्यस्त हैं जो उनके दिवास्वप्न का ही द्योतक है।

2. स्त्रियों में आसक्ति

मनु के 'स्त्रियः' शब्द का अभिप्राय स्त्रियों में आसक्ति है। कुल्लूक भट्ट ने इसे सीधे 'स्त्रीसम्भोगः'[16] ही कह दिया है।

शिशिर ऋतु में, शीत वातावरण के कारण लोगों की स्त्रियों में आसक्ति अधिक हो जाती है—

---

14. वही, 3/24
15. वही पृष्ठ 131
16. मनुस्मृति, 7.47 पर मन्वर्थमुक?तावली

निरुद्धवातायनमन्दिरोदरं हुताशनो भानुमतो गभस्तयः।
गुरूणि वासांस्यबलाः सयौवनाः प्रयान्ति कालेऽत्र जनस्य सेव्यताम्॥[17]

इस समय लोग खिड़कियाँ बन्द करके भवन के अन्दर बैठे रहते हैं, आग तापते हैं और सूर्य की किरणों का सेवन करते हैं। मोटे कपड़े पहनते हें तथा युवती स्त्रियों का उपयोग करते हैं।

प्रस्तुत पद्य में शीत ऋतु के कारण कामियों के लिये अग्नि एवं सूर्य सेवन के साथ-साथ स्त्रियाँ भी सेवनीय हो गयी हैं। अतः ऋतु प्रभाव के कारण 'स्त्रियों में आसक्ति' नामक कामज व्यसन का स्पष्ट उल्लेख हुआ है।

3. मद्यपान

मनु के 'मद' का अभिप्राय मद्यपान है। कुल्लकभट्ट ने इसे स्पष्ट किया है- **'मद्यपानजनितो मदः'**[18]। कौटिल्य के अनुसार आचार्य वातव्याधि स्त्री-व्यसन की तुलना में मद्य-व्यसन को कम हानिकारक मानते हैं किन्तु स्वयं कौटिल्य स्त्री-व्यसन की अपेक्षा मद्य-व्यसन को अधिक हानिकारक स्वीकार करते हैं।[19]

महाकवि कालिदास ने न केवल कामासक्त पुरुषों के मद्यपान का वर्णन किया, अपितु इन्होने स्त्रियों के मद्यपान का भी उल्लेख किया है।

ग्रीष्म ऋतु में कामिजन मदिरा पान करते हुए आधी रात तक जागते रहते हैं-

सुवासितं हर्म्यतलं मनोहरं प्रियामुखोच्छ्वासविकम्पितं मधु।
सुतन्त्रिगीतं मदनस्य दीपकं शुचौ निशीथेऽनुभवन्ति कामिनः॥[20]

विलासी लोग सुगन्धि से परिपूर्ण भवन के रमणीयक फर्श पर आधी-आधी रात तक बैठे हुए प्रेमिकाओं के मुखों के श्वासों से काँपती हुई मदिरा का पान करते हैं और वींणा के साथ गाते हुए कामोद्दीपक मधुर गीत सुना करते हैं।

---

17. ऋतुसंहार,5.2
18. मनुस्मृति, 1.47 पर मन्वर्थमुक्तावली
19. अर्थशास्त्र 3.3
20. ऋतुसंहार 1.3

प्रस्तुत पद्य में कवि ने कामियों एवं कामिनियों दानों के मद्यपान का स्पष्ट उल्लेख किया है–'**कामिनां कामिनीनां च मधुपानं कविभिर्वर्ण्यते**'[21]।

इस पद्य में गीत एवं वाद्य (तौर्यत्रिक) नामक कामज व्यसन का भी निरूपण हुआ है।

हेमन्तकाल में भी स्त्री-पुरुष पुष्पों से बनी हुई मदिरा का सेवन करते हैं–

पुष्पासवामोदसुगन्धिवक्त्रो निःश्वासवातैः सुरभीकृताङ्गः।
परस्पराङ्गव्यतिषङ्गशायी शेते जनः कामरसानुविद्धः।।[22]

कामबाण से विद्ध होने वाले कामिजन स्त्री-पुरुष फूलों के रसों से बनायी गयी मदिरा पीकर अपने मुखों को सुगन्धित बनाते हैं और फिर अपनी श्वासवायु से एक दूसरे के शरीर को सुवासित करते हुए परस्पर संलग्न होकर सो जाते हैं।

ऋतुसंहार में मात्र पुरुषों के द्वारा मदिरा सेवन का उल्लेख किसी पद्य में नहीं है। उपर्युक्त दोनों पद्यों में स्त्री एवं पुरुष के साथ मदिरा-पान की चर्चा की गयी है। किन्तु मात्र स्त्रियों के द्वारा मदिरा-सेवन का अनेकशः अल्लेख है।

वर्षा ऋतु में स्त्रियाँ विभिन्न आभूषणों से अलङ्कृत होकर मद्यपान किया करती हैं–

शिरोरुहैः श्रोणितटावलम्बिभिः कृतावतंसैः कुसुमैः सुगन्धिभिः।
स्तनैः सहारैर्वदनैः ससीधुभिः स्त्रियो रतिं संजनयन्ति कामिनाम्।।[23]

स्त्रियाँ कमर तक अपने बालों को लटकाकर, सुगन्धित पुष्पों के आभूषण पहनकर, स्तनों पर माला धारणकर, मुख को सुरभित करने वाली मदिरा पीकर विलासियों में रति उत्पत्र कर रही हैं। यहाँ स्त्रियों में मद्यपान नामक कामज व्यसन स्पष्ट है। शिशिर ऋतु में भी स्त्रियाँ मद्यपान किया करती हैं–

गृहीतताम्बूलविलेपनस्रजः सुखासवामोदितवक्त्रपङ्कजाः।
प्रकामकालागुरुधूपवासितं विशन्ति शय्यागृहमुत्सुकाः स्त्रियः।।[24]

---

21. ऋतुसंहार 1.3 पर बालबोधिनी

22. ऋतुसंहार, 4/11

23. वही, 2/18

24. वही, 5/5

स्त्रियाँ अपने मुखकमल को पुष्पासव पीकर सुगन्धित बनाती हैं तथा पान खाकर, अंगों पर लेप लगाकर एवं पुष्प मालायें धारण कर काला अगर से खूब ुगिन्धित किये हुए सोने के कमरों उत्कण्ठापूर्वक घुस जाती हैं।

सुगन्धिनिःश्वासविकम्पितोत्पलं मनोहरं कामरतिप्रबोधकम्।

निशासु हृष्टाः सह कामिभिः स्त्रियः पिबन्ति मद्यं मदनीयमुत्तमम्।।[25]

स्त्रियाँ रात में अपने-अपने प्रेमियों के साथ मनोहर कामक्रीडा को जगाने वाला मस्ती बढ़ाने वाला उत्तम कोटि का वह मद्य, जिसमें पड़ा हुआ कमल उनके सुवासित श्वास से हिलता रहता है, हर्षित होकर पीती हैं।

प्रस्तुत पद्य एवं **'सुवासितं हर्म्यतलं मनोहरं.'** (1/3) पद्य आंशिक रूप से समानार्थक है। इसी प्रकार वसन्त ऋतु में स्त्रियाँ मदिरा के नशे से अलसायी-सी रहती हैं-

प्रियग्ड्ड.कालीयककुक्ङ.माक्तं स्तनेपु गौरेषु विलासिनीभिः।

आलिप्यते चन्दनमग्ड.नाभिर्मदालसाभिर्मृगनाभियुक्तम्।।[26]

मधुपान से अलसती हुई विलासिनी स्त्रियाँ अपने गौरवर्ण के स्तनों पर प्रियंगु, कालीयक और केशर से परिपूर्ण कस्तूरी युक्त चन्दन का लेप लगाती हैं।

4. तौर्यत्रिक

मनु ने तौर्यत्रिक का नाम जिस कामज व्यसन का उल्लेख किया है, उसके अन्तर्गत नृत्य, गीत और वाद्य तीनों ही आते हैं। कुल्लूक भट्ट एवं मेधातिथि ने स्पष्ट रूप से कहा है- 'तौर्यत्रिकं नृत्यगीतवादित्राणि'।[27] इन तीनों को पृथक्-पृथक् कामज व्यसन के रूप में गणना करते हुए ही दास कामज व्यसन स्वीकार किया गया है। ऋतुसंहार में नृत्यनामक कामज व्यसन का निरूपण नहीं हुआ है। गीत एवं वाद्य की चर्चा तो हुई है, किन्तु प्रायः गौण रूप से स्त्री-पुरुष स्वतंत्र रूप से तौर्यत्रिक का आनन्द लेते हुए नहीं दृष्टिगत होते, केवल मदिरापान के समय ही संगीत धवनि सुनाई देती है।

---

25. वही, 5/10
26. पही 6/12
27. मनस्मृति, 7/47 पर मन्वर्थमुक्तावली एवं मेधातिथि

गीष्मकाल में स्त्रियाँ वीणा की मधुर तान एवं गान से मनुष्यों में काम-भाव जगाती हैं–

सचन्दनाम्बुव्यजनोद्भवानिलैः सहारयष्टिस्तनमण्डलार्पणैः।
सवल्लकीकाकलिगीतिनिः स्वनैर्विबाग्ध्यते सुप्त इवाद्य मन्मथः॥

जिस प्रकार कोई स्त्री चन्दनयुक्त जल से भीगे हुए पंखे की हवा से , पुष्पमालाओं से सुसज्जित स्तनमण्डल के स्पर्श से तथा वीणा के साथ गाकर अपने प्रियतम को जगाती है उसी प्रकार आजकल लोग इन तीनों साधनों से सोये हुए काम को जगाते हैं। प्रस्तुत पद्य में स्त्रियाँ काम भाव को जगाने के लिए गीत एवं वाद्य का प्रयोग कर रही हैं जो उनमें तौर्यत्रिक नाम कामज व्यसन की ओर संकेत करता है।

महाकवि कालिदास ने कामना की है कि ग्रीष्म ऋतु की रात्रियाँ मीठे-मीठे गीत सुनते हुए बीतें–

कमलवनचिताम्बुः पाटलामोदरम्यः सुखसलिलनिषेकः संव्यचन्द्रांशुहारः।
व्रजतु तव निदाघः कामिनीभिः समेतो निशि सुललितगीतेर्हर्म्यपृष्ठे सुखेन।।[28]

ग्रीष्म ऋतु में तालाबों के जल पर कमल खिल-खिल कर भर जाते हैं, गुलाब के फूलों से गन्ध बिखरते रहते हैं, जल में स्नान सुखद लगता है तथा चन्द्रमा की किरणें सेवनीय लगती हैं। ऐसी यह ऋतु कामिनियों के साथ महल की छत पर मधुर गीत सुनते हुए सुख से बीते। यहाँ गीत नामक कामज व्यसन का अल्लेख स्पष्ट है।

उपर्युक्त विवेचन के आधार पर यह कहा जा सकता है कि ऋतुसंहार में पात्र-विशेष का अभाव होने के कारण कामज व्यसन का स्फुट रूप से निरूपण नहीं हो सका है यत्र-तत्र अनायास रूप से कुछेक कामज व्यसनों का संकेत प्राप्त होता है।

----

28. वही, 1/28

'अथर्ववेद' में यज्ञीय चिकित्सा-विज्ञान

डॉ० राजेश्वर मिश्र, कुरुक्षेत्र

वैदिक यज्ञ उत्तम स्वास्थ्य प्राप्ति का एक महत्त्वपूर्ण साधन है। प्राचीन काल में ऋषियों द्वारा सम्मत रोगनिवारण एवं सफल चिकित्सा के साधनों में यज्ञ भी एक सहायक साधन था। इसीलिए उस समय रोग अथवा महामारी फैलने पर बड़े-बड़े यज्ञ सम्पादित किए जाते थे, जिनसे प्रजा आरोग्य-लाभ करती थी। ये भैषज्य-यज्ञ के नाम से जाने जाते हैं। 'गोपथ-ब्राह्मण' में चातुर्मास्य यज्ञ को 'भैषज्य-यज्ञ' कहा गया है, क्योंकि ये रोग को दूर करने वाले होते हैं।[1] इन भैषज्य यज्ञों के द्वारा जुकाम, बुखार, दस्त, शरीर पीड़ा इत्यादि मौसमी तथा चेचक, हैजा, प्लेग आदि प्रचलित बीमारियों का सामूहिक रूप से निवारण किया जाता है।[2] 'छान्दोग्योपनिषद' में भी ऐसा उल्लेख है कि जिस यज्ञ में अथर्ववेद का पुरोहित ब्रहमा भेषज गुणों का जानने वाला है, वह यज्ञ भेषजकृत है।[3] अतः औषधि विशेषज्ञ ब्रह्मा ऋतु-सन्धियों में उत्पन्न तत्तद् रोग-निवारणार्थ तत्तद्गुण विशिष्ट औषधियों का चयनकर शस्त्रोक्त विधि से यज्ञ-सम्पादन कराकर प्राणापानादि वायु की शुद्धता से लोगों को स्वास्थ्य-लाभ प्रदान करते थे। 'भूमिका-भास्कर' में ऐसा उल्लेख भी है कि सोमलता, गुग्गुल, चिरायता आदि रोग नाशक औषधियाँ अग्नि द्वारा छिन्न-भिन्न होकर सहस्त्रगुणा शक्तियुक्त होकर जलवायु को शुद्ध करती हैं तथा वातावरण को प्रदूषण से मुक्त करती हैं।[4]

यज्ञ द्वारा रोग-निवारण का उल्लेख 'चरक संहिता', 'बृहन्निघण्टु' आदि आयुर्वेद के महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों में अनेकत्र मिलता है। होम यज्ञ से ज्ञात-अज्ञात तथा दुःसाध्य सभी रोगों

---

1. गो० ब्रा० 1.19 : भैषज्ययज्ञाः वा एते यच्चातुर्मास्यानि तस्माद् ऋतुसन्धिषु प्रयुज्यन्ते। ऋतु सन्धिषु वै व्याधिर्जायते।
2. वैदिक सम्पत्ति, पृ० 28।
3. छान्दो० उप० 4.17.8 : मेषजकृतो हवा यज्ञो यतैवंविद् ब्रह्मा भवति।
4. भूमिका भास्कर, पृ० 204।

का निवारण सम्भव है। कुछ रोग ऐसे होते हैं जिनका निदान नहीं हो पाता अथवा जिनके उपचार के लिए उपयुक्त औषधि उपलब्ध नहीं हो पाती, ऐसे रोगों की चिकत्सिा हेतु वेद में यज्ञ का विधान है। यज्ञ के द्वारा वेदों में जहाँ सामान्य रूप से चिकित्सा का उपदेश किया गया है वहाँ विशेष द्रव्यों से रोग-विशेषों की चिकित्सा का भी संकेत किया गया है। ''अथर्ववेद' में ऐसा उल्लेख है कि जिसे गुग्गुल औषधि की उत्तम गन्ध प्राप्त होती है, उसे राजयक्ष्मा (तपेदिक) तथा स्पृश्य (संक्रामक) रोग नहीं होते।[5]

'अथर्ववेद' में ऐसे अनेक यज्ञीय मन्त्र उपलब्ध हैं, जिनमें किसी रोग विशेष का नमोल्लेख किए बिना ही सामान्य रूप से यज्ञाग्नि द्वारा रोग-निवारण का उल्लेख किया गया है। एक मन्त्र में चारों ओर गमन करने वाले जल को बाँध से रोकने के समान सर्वजन हितकारी यज्ञाग्नि द्वारा रूग्ण पुरुष के रोग को फैलने से रोकने का वर्णन किया गया है।[6] एक अन्य मन्त्र में रुग्ण-पुरुष के अन्दर प्राण के संचारार्थ तथा रोग के निवारणार्थ वरणीय और श्रेष्ठ यज्ञाग्नि से सर्वत्र सभी को दीर्घायु प्रदान करने की कामना की गई है।[7] एक अन्य स्थल पर अनाधृष्य अर्थात् रोगादि से अपराजेय, पदार्थों का प्रकाशक, अमर, तेजस्वी और बलवान् यज्ञाग्नि से घरों में प्रज्वलित होने तथा सम्पूर्ण रोगों से मुक्त करते हुए मनुष्यों का कल्याण करने वाली सुखदायक रक्षाओं से घरों के रक्षार्थ प्रार्थना की गई है।[8] 'ऋग्वेद' में भी एक मन्त्र में ऋषि ने रोगों को नष्ट करने वाले यज्ञाग्नि का मन्त्रों द्वारा गुणगान करने का उपदेश किया गया है।[9] अन्यत्र मनोयोगपूर्वक देवों के यज्ञादि कर्म सहित यज्ञाग्नि में आहुत औषधीय हवियुक्त घृत की धारा से वर्षपर्यन्त वृद्धि की कामना की गई है तथा रोगादि से श्रोत्र, नेत्र, प्राण आदि के छिन्न न होने तथा आयु और तेज से भी छिन्न न होने

---

5. अथर्व० 19.38.1 : न तं यक्ष्मा अरून्धते नैनं शपथो अश्नुते।
   यं भेषजस्य गुग्लगुलो सुरभिर्गन्धो, अश्नुते॥
6. वहीं, 6.85.3 : यथा वृत्र इमा आपस्तम्भ विश्वधायती:।
   एवा ते अग्निना यक्ष्मं वैश्वानरेण वारये॥
7. वही, 7.53.6 : आ ते प्राणं सुवामसि परा यक्ष्मं सुवामिते।
   आयुर्नो विश्वतो दधदयमग्निर्वरेण्य:॥
8. वही, 7.84.1 : विश्वा अमीवा प्रमुञ्चन् मानुषीभि: शिवाभिरद्य परिपाहि ने गयम्॥
9. ऋ० 1.12.7 : कविमग्निमुपस्तुहि सत्यधर्माणमध्वरे। देवीममीवचातनम्॥

की कामना की गई है।[10] 'ऋग्वेद' में एक अन्य स्थल पर ऐसा उल्लेख है कि जो मनुष्य यज्ञाग्नि में विभिन्न रोगनाशक औषधियों की समिधाओं का आधान करता है, वह श्रेष्ठ बल को धारणा करता हुआ परिपुष्ट अर्थात् स्वस्थ रहता है।[11] इस प्रकार इन मन्त्रों से यह स्पष्ट है कि विभिन्न औषधियों, वनस्पतियों के समित्, पत्र, पुष्प, फल, मूल, निर्यास इत्यादि हविर्द्रव्यों से मनुष्य शक्ति, पोषण तथा रोग-निरोधक शक्ति प्राप्त कर लेता है तथा प्राप्त और अप्राप्त सभी प्रकार के रोगों से रहित होकर दीर्घजीवी हो सकता है।

रोग निवारण की प्रक्रिया—यज्ञ द्वारा रोग निवारण की प्रक्रिया में जब मन्त्रपाठ के साथ-साथ स्वाहाकारपूर्वक अग्नि में हवि डाली जाती है, उस समय मन्त्र का एक-एक शब्द रोगी के हृदय पर प्रभाव करता है तथा थोड़ी-थोड़ी देर पर स्वाहाकार के साथ अग्नि से उठने वाला हविर्धूम श्वास वायु के साथ रूग्ण व्यक्ति के अन्तस्थल को स्पर्श करता हुआ रोग को दूर को दूर करता है। यज्ञाग्नि में आहुत किए गए घृत अन्नादि पदार्थ तथा रोगनाशक औषधियों की रोग निवारक गन्ध वायुमण्डल में फैलकर नासिका से श्वास के माध्यम से वक्षःस्थल प्रवेशकर वहाँ विद्यमान छोटे-छोटे वायुकोशों को शुद्ध करता है तथा उनमें प्रविष्ट रोग-कीटाणुओं को भी नष्ट करता है, जिससे व्यक्ति नीरोग हो जाता है। इसी प्रकार यह रोग निवारक गन्धयुक्त वायु जब फेफड़ों में पहुँचता है तो इसका रक्त से सीधा सम्पर्क होता है और रोग निवारक परमाणु रक्त में पहुँच जाते हैं, जिससे रक्त में विद्यमान रोग-कृमि नष्ट हो जाते हैं। इस प्रकार यज्ञ द्वारा परिष्कृत वायु में बार-बार श्वास-प्रश्वास से शनैः-शनैः रोगी व्यक्ति स्वास्थ्य लाभ करता है और रोग रहित हो जाता है।

रोग-निवारण की इस याज्ञिक प्रक्रिया का उल्लेख करते हुए 'अथर्ववेद' में श्वास और प्रवाशरूपी दो प्राण वायुओं से कामना की गई है कि प्रथम (श्वास) रुग्ण के लिए बल का संचार कराए तथा दूसरी (निःश्वास) रक्त के दोषों को बाहर ले जाए।[12] एक

---

10. अथर्व० 19.58.1 : धृतस्य जूतिः समना सदेवा संवत्सरं हविषा वर्धयन्ती।
'श्रोतं चक्षुः प्राणोऽछिन्नो नो अस्तु अछिन्नो नो अस्तु अछिन्ना वयमायुषो वर्चसः॥
11. ऋ० 3.10.3 : स घा यस्ते ददाशति समिधा जातवेदसे।
सो अग्ने धत्ते सुवीर्यं स पुष्यति॥
12. अथर्व० 4.13.2 : द्वाविभौ वातौ वात आ सिन्धोरा परावतः।
दक्षं ते अन्य आ वातु परान्यो वातु यद रपः॥
तुल० ऋ० 10.137.2।

अन्य मन्त्र में औषधि को अपने साथ लाने तथा रक्त में विद्यमान मल को बाहर निकालने के लिए वायु से प्रार्थना की गई है तथा उन्हें निश्चित रूप से सभी रोगों की औषधि और स्वास्थ्यवर्धक दिव्य पदार्थों का दूत कहा गया है।[13] इस प्रकार यज्ञीय वातावरण की शान्ति, पवित्रता एवं विशुद्ध औषधि से सिक्त वायु रोग-कल्मष को दूर करने में महत्त्वपूर्ण भूमिका निभाता है।

रोगोत्पादक कृमि और उनका विनाश–'अथर्ववेद' के अनेक सूक्तों (1.8; 2.31, 32; 4.37; 5.23, 29 आदि) में रोगोत्पादक अनेक कृमियों का उल्लेख मिलता है, जो यातुधान, क्रव्याद, पिशाच, रक्षः आदि नामों से अभिहित किए गए हैं। ये श्वासवायु, भोजन, जल आदि के साथ शरीर में प्रविष्ट होकर अथवा शरीर में काटकर रोग उत्पन्न करते हैं। यज्ञ द्वारा अग्नि में कृमि-विनाशक औषधियों की आहुति देकर उसके धूम से इन रोग-कृमियों को विनष्ट करके रोग से बचा जा सकता है। 'अथर्ववेद' में एक स्थल पर ऐसा उल्लेख है कि अग्नि में डाली गई आहुति (हवि) रोग-कृमियों को उसी प्रकार दूर उड़ा ले जाती है जिस प्रकार नदी पानी के फेनों को दूर बहा ले जाती है।[14] एक अन्य मन्त्र में अग्नि को रोग कीटाणुओं का ज्ञाता बताते हुए उनसे उन कीटाणुओं को विनष्ट करने तथा उनसे होने वाले सैकड़ों हिंसाओं या हानियों से निवृत्त करने की प्रार्थना भी की गई है।[15] एक स्थल पर मनुष्य को ग्रास बनाने वाले मांसभक्षक कृमि को नष्ट करने, उसकी आँख फोड़ने, हृदय को बींधने , जिह्वा को काटने और दाँतों को तोड़ने के लिए यज्ञाग्नि से प्रार्थना की गई है।[16] एक मन्त्र में कच्चे, पूर्णतः पके, अधपके अथवा तले हुए भोजन में प्रविष्ट होकर हानि पहुँचाने वाले कीटाणुओं का यज्ञाग्नि द्वारा सन्ततिसहित विनाश करके शरीर को नीरोग बनाने का उल्लेख है।[17] इसके अतिरिक्त दूध में, छाछ में, जंगली धानों में, कृषिजन्य धान्य

---

13. वही, 4.13.3 : आ वात वाहि भेषजं विवात वाहि यद् रपः।
त्वं हि विश्वभेषजो देवानां दूत ईयसे॥
तु० ऋ० 10.137.3।
14. अथर्व० 1.8.1 : इदं हविर्यातुधानान् नदी फेनमिवा वहत।
य इदं स्त्री पुमानकरिह स स्तुवतां जनः॥
15. वही, 1.8.4 : तांस्त्वं ब्रह्मणा वावृधानो जह्येषां शततर्हमग्ने।
16. वही, 5.29.4।
17. वही, 5.29.6।

में,[18] पानी में, विस्तर में सोते हुए,[19] दिन अथवा रात्रि के समय हानि पहुँचाने वाले कीटाणुओं को यज्ञाग्नि द्वारा विनष्ट करके देह को रोगरहित करने का संकेत है।[20] 'अथर्ववेद' में अग्नि, वायु, विद्युत् और सोम द्वारा कुछ ऐसे कृमियों के भी विनाश तथा उनके प्रभाव को दूर करने का उल्लेख है, जो मनुष्य का मांस खाकर तथा रुधिर पीकर अपने विष का प्रभाव शरीर में छोड़कर उसकी मानसिक शक्ति, बुद्धि और स्मृति को नष्ट करते हैं।[21] एक अन्य मन्त्र में स्पष्टत: ऐसा उल्लेख है कि अग्नि में तीव्र गन्ध वाली समिधाएँ जलाने से मांसभक्षण करने वाले तथा रक्त चूसने वाले कीटाणु भाग जाते हैं और रोग नष्ट हो जाते हैं।[22]

इस प्रकार इन मन्त्रों से यह स्पष्ट हो जाता है कि यज्ञाग्नि में प्रदत्त औषधियों के प्रभाव से अनेकविध रोग-कीटाणु विनष्ट हो जाते हैं तथा कृमि-चिकित्सा भी सम्पन्न हो जाती है और शरीर रोगरहित हो जाता है।

यज्ञ द्वारा रोग चिकित्सा–सम्प्रति रोगनिवारणार्थ आयुर्वेद, होम्योपैथिक, एलोपैथिक, प्राकृतिक आदि विभिन्न प्रकार के चिकित्सा-विज्ञान प्रसिद्ध हैं, जिनकी चिकित्सा का आधार अग्नि, विद्युत्, सूर्य, वायु, जल, मिट्टी, औषधि सूचीवेध तथा शल्य हैं। 'अथर्ववेद' में भी उपर्युक्त चिकित्साओं के साथ-साथ अत्यन्त महत्त्वपूर्ण श्रेष्ठ और सुलभ यज्ञ-चिकित्सा का भी उल्लेख है, जिसमें अग्नि को चिकित्सक की संज्ञा दी गई है।[23] इस वेद में यज्ञाग्नि द्वारा ज्वर, गण्डमाला, भूतोन्माद प्रभृति अनेक विध रोगों की सफल चिकित्सा का वर्णन है, जो इस प्रकार है–

ज्वर-चिकित्सा–शरीरिक समस्त रोगों में ज्वर प्रधान है। 'चरकसंहिता' में ज्वर को रोगों में प्रथम एवं सब रोगों का अधिपति कहा गया है तथा यह भी माना गया है कि सभी

---

18. वही, 5.29.7 : क्षीरे मा मन्थे यतमो ददम्भ अकृष्टपच्ये अशने धान्ये च।
19. वही, 5.29.8 : अपां मा पाने यतमो ददम्भ कृत्याद्यातूनां शयने शयानम्०।
20. वही, 5.29.9 : दिवा मा नक्तं यतमो ददम्भ क्रव्याद्यातूनां शयने शयानम्।
तदात्मना प्रजया पिशाचा वियतायन्तामगदोऽयमस्तु॥
21. वही, 5.29.10 : क्रव्यदमग्ने रुधिरं विशाचं मनोहनं जहि जातवेद:०॥
22. अथर्व० 5.29.24-15 : एतास्ते अग्ने समिध: पिशाचजम्भनी०।
23. वही, 6.106.3 : अग्निष्कृणो तु भेषजम्।

प्राणी ज्वर सहित उत्पन्न होते हैं और इसी से मरते हैं तथा अन्ततः सभी जीवों को यही ग्रसता है।[24] 'अथर्ववेद' में वात, पित्त, कफ आदि धातुओं के वैषम्य को ज्वरादि रोगों का सामान्य तथा प्रथम कारण माना गया है[25] और ऋतुओं[26] तथा शोक, मोहादि मानसिक विकारों को भी इनका कारण स्वीकार किया गया है।[27] यह अग्नि के ताप और दाह की भाँति शरीर को तपाता और जलाता है तथा हाथियों के समान शरीर पर आक्रमण करता है[28] तथा शरीर में ताप और जलन द्वारा सभी अङ्गों, सभी नाड़ियों तथा रक्त आदि धातुओं को विकृत कर देता है।[29]

'अथर्ववेद' में इन ज्वरों तथा इनके सहायक कास, शिरोवेदना, अंगों का टूटना आदि का यज्ञाग्नि द्वारा निदान वर्णित है। एक स्थल पर अंग-अंग में तापसहित व्याप्त ज्वर का प्रतीकार हवि द्वारा करने का संकेत है।[30] एक मन्त्र में रोगी के शिरोवेदना, खाँसी एवं श्लेष्म, बात तथा शोषकपित्तजन्य ज्वर का उपचार हविर्युक्त सूर्य की रश्मियों से करने का उल्लेख है।[31] एक अन्य मन्त्र में यज्ञाग्नि से प्रार्थना करते हुए सोमरस, यज्ञीय दृषद्-उपल, बलदाता सूर्य, यज्ञवेदी, कुश और प्रज्वलित समिधाओं से रूग्ण शरीर में विद्यमान ज्वरजन्य उपद्रवों को दूर करने की कामना की गई है।[32] अन्यत्र यज्ञोपचारोपरान्त निर्वीर्य हुए ज्वर

24. चरक-सं०, निदानस्थान 1.31 : इह तु ज्वर एवादौ विकारानामुपदिश्यते तत्प्रथमत्वाच्छरीराणाम्। स रोगाधिपतिः..........। सव प्राणभृतश्च सज्वरा एव जायन्ते। सज्वरां एव म्रियन्ते-सर्वप्राणभृतां ज्वर एवान्ते प्राणानादत्ते।

25. अथर्व० 1.12.3 : यो अभ्रजा वातजा यश्च शुष्मो वनस्पतीन्त्सचतां पर्वतांश्च।

26. वही, 5.22.13 : तृतीयकं वितृतीयं सदन्दिमुत शारदम्।
तक्मानं शीतं रूरं ग्रैष्मं नाशय वार्षिकम्॥

27. वही, 1.15.3 : यदि शोको..................परिवृङ्ग्धि तक्मन्॥

28. अथर्व० 6.10.1।

29. वही, 29.96.23 : अङ्गे-अङ्गे लोम्नि लोम्नि यस्ते पर्वणिपर्वणि।
यक्ष्मं त्वचस्यं ते वयं कश्यपस्य वीबर्हेण विष्वञ्चं वि वृहामसि॥

30. वही, 1.12.2 : अङ्गे-अङ्गे शोचिषा शिश्रियाणम् नमस्यन्तस्त्वा हविषाविधेम०॥

31. वही, 1.12.3 : मुञ्च शीर्षक्त्या उत काश एनं परूष्यरूराविवेशा यो अस्य०॥

32. वही, 5.22.1 : अग्निस्तक्मानमपबाधातामितः सोमो ग्रावा वरुणः पूतदक्षाः।
वेदिर्बर्हिः समिधः शोशुचाना अप द्वेषांस्यमुया भवन्तु॥

के तिरछे रोमकूपों, स्वेदादि अथवा मल-मूत्रादि द्वारा शरीर से बर्हिगमन का उल्लेख है।[33] एक अन्य स्थल पर तीसरे दिन, चौथे दिन चढ़ने वाले, अविरत रहने वाले, वर्षोपरान्त होने वाले, ग्रीष्म, वर्षा अथवा शीतोत्पन्न ऊष्ण ज्वरादि के विनाश के लिए यज्ञाग्नि से प्रार्थना की गई है।[34] आयुर्वेदीय ग्रन्थ में भी नीम के पत्ते, बच, कूठ, हर्रे, सफेद सरसों और गुग्गुल के चूर्ण को घी में मिलाकर उनकी धूप से विषम ज्वर नष्ट करने का विधान है।[35]

गण्डमाला-चिकित्सा–गले में उत्पन्न व्रण या ग्रन्थि को गण्डमाला कहा जाता है। 'अथर्ववेद' में इसकी चिकित्सा का संकेत करते हुए सूर्य और चन्द्रमा की किरणों के सेवन तथा यज्ञाग्नि में आहुति द्वारा इन्हें दूर करने का उल्लेख है। एक मन्त्र में ऐसा उल्लेख है कि सूर्य तुम्हारी (गण्डमाला की) चिकित्सा करे और चन्द्रमा इसे दूर भगा दे।[36] इसी सूक्त में यज्ञाग्नि द्वारा अनेक वर्णों वाली,[37] मवाद से रहित, नाड़ियों के मर्म स्थान में होने वाली अपची आदि गण्डमालाओं के अपक्षय हो जाने तथा तज्जन्य पीड़ा का शान्त हो जाने और मवाद वाले व्रण के नष्ट हो जाने का उल्लेख किया गया है।[38] अन्ततः ऋषि का विश्वास है कि यदि गण्डमाला का रोगी मनोयोग से यज्ञाग्नि में डाली गई आहुति का सेवन करे तो वह ग्रन्थियों से मुक्त हो जाएगा।[39] एक अन्य स्थल पर लाल वर्ण वाली गण्डमाला का उपचार मुनिदेव नामक वृक्ष विशेष के जड़ से निर्मित शर के द्वारा करने का उल्लेख है।[40]

---

33. वही, 5.22.2।
34. 'द्रष्टव्य पाठ टिप्पणी 26।
35. बृ० नि० र० : निम्बपत्रं बचा कुष्ठं पथ्या सिद्धार्थकं घृतम्।
    विषमज्वरनाशाय गुग्गुलश्चेति धूपनम्॥
36. अथर्व० 6.83.1 : अपचित : प्रपतत सुपर्णो नसतेरिव। सूर्यः कृणोतु भेषजं चन्द्रमा वोऽपोच्छतु॥
37. वही, 6.83.2।
38. वही, 6.83.3 : असूतिका रामायण्यपचित् प्रपतिष्यति।
    ग्लैरितः प्र पतिष्यन्ति स गलुन्तो नशिष्यति॥
39. वही, 6.83.4 : वीहि स्वामाहुतिं जुषाणो मनसा स्वाहा।
40. वही, 7. 78. 1। मनसा यदिदं जुहोमि॥

क्षय, कुष्ठरोगादि-चिकित्सा-'अथर्ववेद' के तृतीय काण्ड के सप्तम सूक्त में (3. 7) क्षय, कुष्ठ आदि रोगों अथवा वंशपरम्परा से प्राप्त क्षेत्रिय रोगों की चिकित्सा का उल्लेख के साथ मिश्रितकर प्रातःकाल उसके पान करने अथवा स्नान करने से इन रोगों का उपचार बताया गया है तथा सूर्य की रश्मियों का सेवन और रात्रि में चन्दमा की चाँदनी का सेवन भी इसके लिए हितकर माना गया है।[41]

श्वासरोग चिकित्सा–श्वास नालिकाओं में कफ़ जम जाने, सूजने अथवा सिकुड़ने से श्वास में अवरोध उत्पन्न होने को श्वासरोग कहा जाता है। 'अथर्ववेद' के पञ्चमकाण्ड के चतुर्थ सूक्त में (5.4) श्वास आदि कई रोगों की चिकित्सा 'कुष्ठ' औषधि द्वारा बताई गई है।[42]यह औषधि सम्पूर्ण क्षयरोग और ज्वर को नष्ट करने वाली[43] तथा शिरदर्द आदि शरीर के रोगों का उपशमन करने वाली है।[44] परन्तु यह 'कुष्ठ' साधारण कूठ अथवा कुठ्ठ औषधि नहीं, प्रत्युत काश्मीरी कुष्ठ या पुष्करमूल विशेष कुष्ठ है। यह हिमालय पर्वत पर उत्पन्न होती है[45] और इसे सोम औषधि अर्थात् सोमलता का मित्र कहा गया है।[46] आयुर्वैदिक ग्रन्थों में पुष्करमूल को कश्मीर में उत्पन्न होने वाला विशेष कुष्ठ कहा गया है।[47] राजनिघण्टु' में इस कुष्ठ औषधि को कफ़ एवं वात रोगों को निर्मूल करने वाली बताया गया है।[48] इस प्रकार यह कुष्ठ ही 'पुष्करमूल' औषधि है, जिसे 'आयुर्वैदिक-निघण्टु' में 'मूल' और 'पुष्करजटा' नाम से अभिहित किया गया है।[49]

---

41. द्रष्टव्य अथर्व. 3. 7 (सम्पूर्ण सूवत)।
42. वही, 5. 4. 1. : यो गिरिष्वजायथा वीरुधां बलवत्तमः। कुष्ठेहि तक्मनाशन तक्मानं नाशयन्नितः।।
43. वही, 5.4.9 : यक्ष्मं च सर्वं नाशय तक्मानं चारसं कृधि।
44. वही, 5.4.10 : शीर्षामयमुपहत्यामक्ष्योस्तन्वो रपः।
    कुष्ठस्तत् सर्वं निष्करद दैवं सह वृष्ण्यम्॥
45. अथर्व० 5.4.1, 2: यो गिरिष्वजायथाष जातं हिमवस्परि।
46. वही, 5.4.7 : सोमस्यासि सखा।
47. भा० नि० : पुष्करमूलं तु पौष्करं पुष्करं च तत्। पद्मपत्रं च काश्मीरं कुष्ठमेदमिमं जगुः।
48. राज निघ० : कुष्ठमुष्णं कटु स्वादु शुक्लं तिक्तकं लघु।
    हन्ति वातास्रविसर्पं कासकुष्ठमरुत्कफान्॥
49. घ० नि० : मूल पुष्करमूलं च पौष्करं पुष्कराध्वयम् काश्मीरं पुष्करजटा।

इसकी आहुति से श्वास तथा नेत्ररोग नष्ट होते हैं।

राजयक्ष्मा-चिकित्सा–राजयक्ष्मा अथवा क्षयरोग (तपेदिक) के कीड़े सूक्ष्मातिसूक्ष्म होते हैं। अतः यज्ञ से बढ़कर शीघ्र प्रभावकारी दूसरी कोई श्रेष्ठ चिकित्सा नहीं हो सकती, क्योंकि यज्ञीय गैस श्वास तथा रोमकूपों में प्रवेशकर अन्य औषधियों की अपेक्षा अधिक प्रबावी होती है। 'अथर्ववेद' के सातवें मण्डल के 76वें सूक्त (7.76) में इसकी चिकित्सा का उल्लेख है। एक मन्त्र में यज्ञीय हवि से पसलियों को तोड़ने वाले, फेफड़ों में स्थित, पृष्ठवंश के उपरिभाग में स्थिर रहने वाले, अति स्त्री-प्रसंग से उत्पन्न होने वाले सभी प्रकार के तपेदिक रोग को शरीर से बाहर निकालने का उल्लेख किया गया है।[50] यह रोग पक्षी की भाँति उड़ता हुआ फैलता है और एक से दूसरे मनुष्य में प्रविष्ट हो जाता है। अतः पुराने से पुराने और नवीन दोनों प्रकार के क्षयरोग की औषधि यज्ञीय हवि है।[51] एक अन्य मन्त्र में ऐसा उल्लेख है कि जिस घर में नित्य हवन किया जाता है वहाँ तपेदिक रोग किसी को हानि नहीं पहुँचा सकता है।[52] इसके अतिरिक्त कुछ मन्त्रों में यज्ञीय हवि से अज्ञात रोगों और राजयक्ष्मा से मुक्त करवाने;[53] तथा असाध्य रोग की स्थिति में यदि आयु क्षीण हो चुकी हो या रोगी निराश हो चुका हो अथवा मरणासन्न हो तो भी हवि-चिकित्सा द्वारा उसे मृत्यु के मुख से बचाकर शतायु जीने के लिए बल प्रदान करने का उल्लेख प्राप्त होता है।[54] अतः इन मन्त्रों से स्पष्ट है कि क्षयरोग चाहे प्रारम्भिक अवस्था में हो अथवा बहुत बढ़ गया हो अथवा रूग्ण-पुरुष इसके कारण मरणासन्न हो तो भी यज्ञीय-चिकित्सा के द्वारा वह स्वस्थ होकर शतायु हो सकता है।

---

50. अथर्व० 7.76.3 : यः कीकसाः प्रश्रृणाति तलीद्यमवतिष्ठति।
    निर्हास्तं सर्वे जयान्यं यः कश्च ककुदिश्रितः॥
51. वह, 7.76.4 : पक्षी जायान्यः पतति स आ विशति पुष्पम्।
    तदक्षितस्य भेषजमुभयोः सुक्षतस्य चं॥
52. वही, 7.76.5 :..........कथं ह तत्र त्वं हनो यस्य कृण्मो हविर्गृहे॥
53. वही, 3.11.1 : मुञ्चामि त्वां हविषा जीवनायकमज्ञातयक्ष्मादुत राजयक्ष्मात्।
    ग्राहिर्जग्राह यद्येतदेनं यस्या इन्द्राग्नी प्रमुमुक्तमेनम्॥
54. अथर्व० 3.11.2 : यदि क्षितायुर्यदि वा परेतो यदि मृत्योरन्तिकं नीत एव०॥
    तुलनीय वही, 3.11.3; 3.11.4।

गर्भदोष-चिकित्सा—इसके अन्तर्गत योनिदोष, गर्भसंस्राव, जातघातक, गर्भह्रास, मृतवत्सता आदि रोग आते हैं। 'अथर्ववेद' के विंशति काण्ड के 96वें सूक्त (20.96) में गर्भदोष-निवारण का उल्लेख किया गया है। इसमें गर्भ या योनि में प्रविष्ट 'दुर्णामा' नामक रोगभूत कृमि[55] को ब्रह्मवृक्ष (उदुम्बर)[56] से युक्त कृमि विनाशक यज्ञाग्नि द्वारा दूर करने;[57] गर्भाशय में जाते हुए वीर्य की उत्पादक शक्ति को नष्ट करने वाले, स्थित गर्भ को अथवा गर्भाशय से बाहर आते हुए चंचल गर्भ को विनष्ट करने वाले और शिशु को मारने वाले रोगों या रोग-कीटाणुओं को यज्ञाग्नि द्वारा विनष्ट करने;[58] गर्भ और योनि में प्रविष्ट मांसभक्षक कृमि को वेदमन्त्रों के साथ यज्ञाग्नि द्वारा नष्ट करने[59] तथा 'अमीवा दुर्णामा' गर्भ-विध्वंसक या योनि-दूषक कृमि, जो भ्राता के समान सहयोगी होकर या पति के समान एकाङ्ग होकर या जार के सदृश संगत होकर सन्तति को नष्ट करने वाले को नष्ट करने का उल्लेख मिलता है।[60] इन मन्त्रों में स्त्रियों के योनि दोष, गर्भसंस्राव, जातघातक इन तीनों रोगों की चिकित्सा अग्नि और ब्रह्म वृक्ष (उदुम्बर) के संयोग से दूर करने का विधान किया गया है।

इसी प्रकार 'अथर्ववेद' के द्वितीय काण्ड के 25वें सूक्त (2.25) में गर्भह्रास की चिकित्सा वर्णित है। इसमें तीक्ष्ण पाप-पाप रोग-गुह्य रोग-गुह्य रोग कृमियों को[61] तथा

---

55. नि० 6.12 : दुर्णामा क्रिमिर्भवति पापनामा। कृमिः क्रव्ये मेध्यति क्रमतेर्वा स्यात् सरद्यणकर्मणः क्रामतेर्वा।
56. नि० र० : उदुम्बर : ब्रह्मवृक्षः; रसा० भास्कर, वैद्यकशब्द सिन्धु : ब्रह्मवृक्षः उदुम्बरे।
    अथर्व० 20.96. 16 : ब्रह्मणाग्निः संविदानो रक्षोहा बाधतामितः।
    अमीवा यस्ते गर्भं दुर्णामा योनिमाशये॥ तुल० ऋ० 10.162.1
57. वही, 20.96.12 : अनिष्टं ब्रह्मणा सह निष्क्रव्यादमनीनशत्०॥
58. वही, 20.96.13 : यस्ते हन्ति पतयन्तं निषत्स्नुं यः सरीसृपम्।
    जातं यस्ते जिघांसति तमितो नाशयामसि॥
59. वही, 20.96.12 पर द्रष्टव्य यज्ञमीमांसा/अग्निहोत्रदर्पण, पृ० 14।
60. वही, 20.96.15 : यस्त्वा भ्राता परिर्भूत्वा जारो भूत्वा निपद्यते।
    प्रजा यस्ते जिघांसति तमितो नाशयामसि॥
61. अथर्व० 2.25.1 : शं नो देवी पृश्निपर्ण्यशं निर्ऋत्या अकः०॥

क्षीणता लाने वाले, रुधिर पीने वाले, गर्भ खाने वाले कृमिभूतरोग को पृश्निपर्णी औषधि द्वारा नष्ट करने का विधान किया गया है।[62] इससे स्पष्ट है कि पृश्निपर्णी औषधि को यज्ञीय सामग्री में प्रभूत मात्रा में मिश्रित कर हवन करने से गर्भ क्षयकारक कृमियों का विनाश हो जाता है। आयुर्वेद के ग्रन्थ 'योगरत्नाकर'[63] तथा 'कामरत्न'[64] भी इस बात की पुष्टि करते हैं।

मृत-शिशु का उत्पन्न होना या उत्पन्न होकर मर जाना 'मृतवत्सा' रोग कहा जाता है। इसकी चिकित्सा का उल्लेख 'अथर्ववेद' के अष्टम मण्डल के षष्ठ सूक्त (8.6) में सविस्तर किया गया है। इसमें स्त्री के बच्चे को मारकर सन्तानहीन करने वाले कृमि का औषधि द्वारा विनाश तथा गर्भाशय को कमल केशरयुक्त करने का उल्लेख मिलता है।[65] एक मन्त्र में स्पष्टतः कटि प्रदेश में धारण की जाने वली, तीक्ष्ण गुण वाली 'हरिताल' और 'अभ्रक' औषधियों द्वारा गर्भरक्षा का उल्लेख किया गया है।[66] अतः इन विवरणों से यह स्पष्ट है कि यज्ञ-हवन द्वारा अनेक प्रकार के गर्भ दोषों को दूर किया जा सकता है तथा स्त्रियों की गर्भ-सुरक्षा के लिए हविश्चिकित्सा लाभप्रद है।

गर्भ धारण-चिकित्सा—इसके अन्तर्गत बन्ध्यत्व (बाँझपन) और नपुंसकता दोनों की चिकित्सा की जाती है। स्त्री के बन्ध्यत्व और पुरुष की नपुसंकता को दूर करके दोनों में गर्भ धारण करने तथा करवाने की क्षमता के लिए 'अथर्ववेद' में एक स्थल पर यह उल्लेख मिलता है कि शमी वृक्ष पर उगे हुए पीपल वृक्ष में पुंसवन किया गया है (अश्वत्थ यहाँ पुरुष का प्रतीक है और शमी स्त्री का), अतः निश्चय ही वह पुत्र प्राप्ति का साधन

---

62. वही, 2.25.3 : अरायमसृक्यावानं यश्च स्फातिं जिहीर्षति।
गर्भादं कण्वं नाशय पृश्निपणि सहस्व च॥
63. तुल्र० योग० र०, स्त्रीगर्भ रोग-चिकित्सा, 3 : पृश्निपर्णी बला शिग्रु : श्वदंष्ट्रा मधुपर्णिका।
64. तुल्र० काम०, गर्भरक्षा, 11 : गोक्षुर शिग्रुः मधुक पृश्निपर्णिकाम्।
बलायुक्त पिब्बेत् पिष्ट्वा गोदुग्धै षष्ठमासके॥
65. अथर्व० 8.6.9 : यः कृणोति मृतवत्सामवतोकामिमां स्त्रियम्।
तमोषधे तं नाशयास्याः कमलमञ्जिवम्॥
66. वही, 8.6.20 : परिसृष्टं धारयतु यद्धितं माव पादि तत्।
गर्भं त उग्रौ रक्षतां भेषजौ नीविभार्यौ॥

है और उसे स्त्रियों के निमित्त लाया जाता है।[67] यहाँ पीपल को गर्भ धारण या सन्तान प्राप्ति का साधन बताया गया है। एक अन्य सूक्त (4.4) में भी नपुंसकता को दूर करने के लिए कपित्थ (कैंथ), ऋणभक, शतावरी, मासपर्णी आदि औषधियों को विशेष लाभकारी बताया गया है।[68]

आयुर्वेद से सम्बद्ध अन्य ग्रन्थों में भी ऐसा विधान है कि शतावरमणि, औदुम्बरमणि, अपामार्ग, ऋषभक आदि सन्तानोत्पादक औषधियों को सामान्य हव्यद्रव्यों में मिश्रत कर यज्ञीय गैस सेवन करने से नपुंसकता दूर की जा सकती है।[69] 'कामरत्न' ग्रन्थ में भी शमी वृक्ष पर उत्पन्न अश्वत्थ (पीपल) के अर्क को ऋतु-स्नोपरान्त पीना वन्ध्यत्व दूर करने में सहायक माना गया है,[70] क्योंकि यह योनि दोष का निवारक और योनि शोधक है।[71]

उन्माद-चिकित्सा–मानसिक रोगों में उन्माद प्रधान रोग है। मानव मस्तिष्क के आन्तरिक तन्तु जब क़फ़लिप्त या जड़ हो जाते हैं तब मन मूढ़ होकर शान्त-उन्माद को जन्म देता है, परन्तु इसके विपरीत अत्यन्त उन्मत्त होकर असम्बद्ध बातें करने पर वह प्रलापयुक्त उन्माद को उत्पन्न करता है। 'अथर्ववेद' में यज्ञाग्नि द्वारा इन दोनों उन्मादों की चिकित्सा बतलाई गई है। एक मन्त्र में उचटे हुए, मूढ़ और उन्मादयुक्त मन को यज्ञाग्नि द्वारा शान्त करने तथा यज्ञीय-चिकित्सा द्वारा उन्मत्त रोगी को उन्माद-रहित करने का उल्लेख मिलता है।[72] एक अन्य मन्त्र में बँधे हुए, असम्बद्ध प्रलाप करने वाले पुरुष को

---

67. वही, 6.11.1 : शमीमस्वत्थ आरूढस्तत्र पुंसवनं कृतम्।
तद वै पुत्रस्य वेदनं तत् स्त्रीष्वाभरामसि॥
68. द्रष्टव्य, वही, 4.4 (सम्पूर्ण सूक्त)।
69. अथर्ववेदीय चिकित्सा, पृ० 163।
70. कामरत्न, जन्मवन्ध्या चिकित्सा, 24 : अश्वत्थस्य तु वन्दाकः पूर्वेद्युः सुनिमन्त्रितम्।
ऋतुस्माने तु पीतं स्यादपि बन्ध्या लभेत् सुतम्॥
71. नि० र०-अश्वत्थो मधुरः शीतः कषायो दुर्जरो गुरु।
रुक्षो वर्ण्यस्तिक्तकश्च योनिशोधनकारकः।
योनिदोषं रक्त दोषं दाह पित्तकफाञ्जयेत्।
72. अथर्व० 6.11.2 : अग्निष्टे निशमयतु यदि ते मन उद्युतम्।
कृणोमि विद्वान् भेषजं यथानुन्मदितोससि॥

उन्माद रोग से मुक्त करने के लिए यज्ञाग्नि की प्रार्थना करते हुए ऐसा उल्लेख है कि रोगी को भविष्य में भी उन्माद रहित रहने के लिए निरन्तर यज्ञाग्नि में हविर्भाग प्रदान करते रहना चाहिए।[73]

उपर्युक्त उल्लेखों से ऐसा प्रतीत होता है कि यदि रोग हितकारी औषधियाँ निरन्तर यज्ञाग्नि में डाली जाएँ तो उनके सुगन्ध से रोगी के विकृत मस्तिष्क और उत्तेजित मन को शान्त किया जा सकता है। अग्नि में सात्त्विक गन्ध वाली कपूर, चन्दन, तुलसी, इलायची आदि डालकर धुआँ सुँघाने से उन्मत्त रोगी के मस्तिष्क के तन्तु विकसित हो जाते हैं और जागृति एवं प्रसाद के कारण वह स्वस्थ हो जाता है।[74]

भूतोन्माद-चिकित्सा–यह बाह्य सूक्ष्म जीवों के आक्रमण से उत्पन्न होने वाला है, इसे 'भूतग्रह' भी कहा जाता है। 'अथर्ववेद' के चतुर्थ काण्ड के 37वें सूक्त (4.37) में भूतोन्माद-चिकित्सा वर्णित है। इसमें रक्षः, अप्सरस्, गन्धर्व और पिशाच के आक्रमणों से उत्पन्न उन्माद की चिकित्सा दी गई है। इस उन्माद का प्रकोप विशेषतः स्त्रियों पर होता है, क्योंकि गन्धर्वादि सूक्ष्म रूप से स्त्रियों पर आक्रमण करते हैं।[75] एक मन्त्र में इन गन्धर्वों से मनुष्य जाति की स्त्रियों का भोग न करने तथा उन्हें छोड़कर भाग जाने का उल्लेख मिलता है और वहीं यह कहा गया है कि तुम सब मनुष्य से भिन्न हो तथा तुम्हारी स्त्रियाँ अप्सराएँ हैं।[76] उपर्युक्त बातों की पुष्टि 'चरक-संहिता' और 'सुश्रुत संहिता' के उन वचनों से भी हो जाती है जिनमें स्पर्श करते हुए, अन्दर प्रवेश करते हुए, सामान्य गन्ध देते हुए और ऊपर आलिंगन करते हुए क्रमशः गन्धर्व, यक्ष, राक्षस और पिशाच भूतोन्माद उत्पन्न करने वाले बतलाए गए हैं।[77] 'अथर्व वेद' में इन्हें कुत्ते या बन्दर जैसे आकार तथा

---

73. वही, 6.111.1।
74. अथर्ववेदीय चिकित्साशास्त्र, पृ० 126-27।
75. अथर्व० 4.37.11 : प्रियो दृश इव भूत्वा गन्धर्वः सचतेस्त्रियम्।
76. वही, 4. 37.12 जया इद्वो अपसरसो गन्धर्वाः पतयो यूयम्।
    अपधावतामर्त्या मर्त्यान् मा सचध्वम्॥
77. चरक सं०, भूतोन्माद निदान, 7.15 : स्पृशन्ता गन्धर्वा समाविशन्तो यक्षा। राक्षसास्त्वामगन्धयाघ्रापयन्तः पिशाचाः पुनरधिरुह्य वाहयन्तः।
    तुल० सुश्रुत सं०, उत्तर तन्त्र, 60.1 : निशाचरेभ्यो रक्ष्यस्तु नित्यमेवक्षतातुरः।

स्वभाव वाला कहा गया है।[78] 'अथर्ववेदीय चिकित्साशास्त्र' में ऐसा विधान है कि–हींग, पीली अथवा भूरी सरसों, तुलसी, गुग्गुल आदि तीव्र गन्ध वाली वस्तुओं को यज्ञ में प्रयुक्त कर उनके धूम से राक्षस, पिशाच, गन्धर्व आदि भाग जाते हैं।[79] 'शान्तिकल्प' में भी शिग्रुं' गुग्गुल, पिप्पली, कृष्णली, त्वक्तबुना, शरतुलानि, भृष्टी, पृश्निपर्णी, अजशृङ्गी आदि औषधियों को एकत्र करके इनसे होम करने पर भूत-प्रेतादिजन्य पीड़ा शान्त हो जाती है।[80]

इस प्रकार 'अथर्ववेद' में उपलब्ध उपर्युक्त उल्लेखों से यह स्पष्ट हो जाता है कि रोगों के निदान हेतु आधुनिक चिकित्साओं के साथ-साथ यज्ञीय चिकित्सा-विज्ञान भी एक महत्त्वपूर्ण साधन है, जिसके द्वारा रोगों को नष्ट करने वाली औषधियों एवं वातावरण शोधक जड़ी-बूटियों को अग्नि में आहूतकर तज्जन्य धूम और गैस के माध्यम से रोग-क्रिमियों को विनष्ट किया जा सकता है।

इति यत्प्रागभिहितं विस्तरस्तस्य वक्ष्येत॥

78. अथर्व० 4.36.11।

79. अथर्ववेदीय चिकित्साशास्त्र, पृ० 127।

80. शान्तिकल्प, 20.5; 21.1; 5 : शिग्रुं हुत्वा जलं चैव गुग्गुलं विषमेव च। पिप्पलीं कृष्णलीं चैव सहां चैव त्वलाबुना। शरतूलानि भृष्टीश्च जुहुयाच्चातनेन तु। ओषधीं सहमानां तु पृश्निपर्णी तथा पराम्। अजशृङ्गीं समस्यैतान् अमन्त्रं जुहुयात् सकृत्।

संस्कृतवाङ्मये जीवनदर्शनम्

डा० मिताली देव, वाराणसी

संस्कृतवाङ्मये समागतस्य जीवनदर्शनस्याध्ययनात् पूर्वं 'जीवन' इति शब्दस्तथा 'दर्शन' इति शब्दद्वयोपरि विचारो नितरामपेक्षते। तत्र हि यद्यपि जीवनं मृत्योरभाव एवास्ति, तथापि अन्यरूपोऽर्थोऽप्यत्रापेक्ष्यते। तत्त्वेवम्-किं जीवनमिति विवेचनायाम् एतदेव वक्तुं समधिकं सरलं प्रतिभाति यद् जीवनं पुरुषार्थसाधनम्। तत्र हि महर्षिभिः पुरुषार्थचतुष्ट-यमुट्टङ्कितमस्ति, ते च पुरुषार्था धमार्थकाममोक्षा इति चत्वारो वर्तन्ते। एतेषां चतुर्णां पुरुषार्थानां सम्प्राप्तये सर्वत्रैव कर्मण आवश्यकता प्रतिपदं प्रतिक्षणं च सर्वैरनुभूयते। कर्मद्वारैव राजानो यतयो महर्षयस्तथा मुनयश्च सर्वे स्वप्रयोजने सक्षमा जायन्ते। कर्म विना लोकेऽस्मिन् किञ्चिदपि न संभाव्यते। अतः सर्वविधप्रयोजनाय पूर्वं कर्मण एव महत्त्वं प्रतिपाद्यते कर्मकुशलैर्जनैः। अत एव कर्मयोगविरताः, पुरुषार्थशून्याः, अनधिगतशौर्य-धैर्यगुणगौरवाः, दैवबलाश्रयाः स्वापसुखनिरता जना जीवने अल्पीयसीमपि कार्यसिद्धिं नैव प्राप्तुं प्रभवन्ति। ये च जनाः सर्वत्र पुरुषार्थपरायणाः, लक्ष्यसंसिद्धये प्रदत्तचित्ताः, 'कार्यार्थं शरीरमपि अगण्यमानाः सन्ति त एव असारेऽसिमन् संसारे चकासन्ते। विषयेऽस्मिन् गीतायां भगवता श्रीकृष्णेन बलपूर्वकमुक्तमस्ति स्वीयमभिमतमिति–

''कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन।

मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि। गीता-2-47।

प्रसंगेऽस्मिन् निष्कामकर्मयोगविषयेऽपि यत् किंचत् कथनं परममपेक्षते। अतस्तद्विषयेऽपि अधो द्रष्टव्यम्। कीदृशं कर्म इहलोके परलोके च सुखकरमिति जातायां जिज्ञासायामुच्यते-अनासक्तभावेन एव कृतं कर्म अत्रापि सुखयति परलोकेऽपि सुखावहं भवति, निर्विवादमेतत्। यतो हि अनासक्तत्वं बन्धनहेतुतामुच्छिन्नत्ति, तथा सहैव दुःखसाधनतामपि व्यवच्छिन्नत्ति। एवं मानवीयकर्तव्यबुद्ध्या लोकेऽस्मिन् यत् यत् कर्म क्रियते तत्सर्वं सुखं प्रददाति। एतन्मनुष्यजीवनमपि कर्माधीनं वर्तते। कोऽपि प्राणी क्षणमपि

अकर्माकृतिर्न तिष्ठति। इत्थम् अनासक्तभावोऽपि अतिपुण्यात् संस्काराधिक्याच्च जनमनसि उदयं समधिगच्छति। अनासक्तभावविषये गीतायां दृढ़तरोऽनुरोधोऽस्ति। अनासक्तभावेन जय-पराजयेति द्वयमपि सुखकारणं जायते। अन्तेऽपि भगवतोक्तं गीतायाम्–

''हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं जित्वा वा भोक्ष्यसे महीम्।
तस्मादुत्तिष्ठ कौन्तेय युद्धाय कृतनिश्चयः''॥ गी० 2-3

एतदेवास्ति अनासक्तभावस्य माहात्म्यं येन कदापि कस्यामप्यवस्थायां जनजीवने हानि न संभाव्यते। इत्थमिह सर्वत्र सुखदुःखे लाभालाभे समबुद्धित्वे योगभावना उच्यते। उक्तमस्ति–

गीतायाम् अर्थमिमं पुनः श्रीकृष्णः प्रतिपादयति–

''तस्माद् योगाय युज्यस्व योगः कर्मसु कौशलम्''॥ गी० 2-50

अयं भावोऽस्त्यत्र यत् कर्तव्यबुद्धिमाश्रित्यअनासक्तमनसा यत् कर्म विधीयते तत् कर्मकौशलमिति उपपद्यते।

एतदेवास्ति परमो योगः। कर्मकरणात् कोऽपि न विरमति यतो हि प्रकृतिरत्र स्वाभाविकैर्गुणैः कर्मकरणाय प्रेरयति सकलान् जीवान्। विषयेऽस्मिन् गीतावचनं ध्येयम्–

''नहि कश्चित् क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत्।
कार्यते ह्यवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः''॥ गी० 3-5

एवं कर्म विना जनैर्जीवननिर्वाहोऽपि नैव कर्तुं शक्यते। अतोऽस्ति कर्मणोऽनिवार्यता जनानां जीवने सुखोपलब्धये। यथात्र गीता–

''नियतं कुरु कर्म त्वं कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः।
शरीरयात्रापि च ते न प्रसिद्ध्येदकर्मणः॥ गी० 3-8

अनासक्तभावेन कर्मणा तु मोक्षोऽपि सुकरो भवति–

''तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर।
असक्तो ह्याचरन् कर्म परमाप्नोति पुरुष॥'' गी–3/19

कर्मप्रभावेणात्र सर्वे ऋषयो मुनयश्च अनासक्तभावापन्नाः सफलतामधिजग्मुः। लोकहितसिद्धयेऽपि कर्मणोऽनिवार्यत्वं दृश्यते। उक्तमप्यत्र–

''कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादय:।

लोकसंग्रहमेवापि संपश्यन् कर्तुमर्हसि॥'' गी० 3/20

अत्र लीलापुरुषोत्तम: श्रीकृष्णोऽपि कर्मण: प्रकृष्टत्वं प्रतिपादयन् उक्तवान्–

''उत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्यां कर्म चेदहम्।

संकरस्य च कर्ता स्यामुपहन्यामिमा: प्रजा:॥'' गी० 3/24

अतो लोकस्य पावनं कर्तव्यमस्ति कर्मणि प्रवर्तनम्। मोक्षेच्छावन्तोऽपि चक्रुरेतत्। गीताऽत्र पुनरुपदिशति–

''कुरु कर्मैव तस्मात् त्वं पूर्वै: पूर्वतरं कृतम्''।

एवं च अनासक्तो जन: कर्म कुर्वन् अकर्तेव भवति, तथा दु:खविमुक्त: सन् मोक्षमवाप्नोति।

''त्यक्त्वा कर्म फलासंगं नित्यतृप्तो निराश्रय:।

कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किंचित् करोति स:॥'' गी०-4-10

अतो जीवलोके मार्गद्वयं समक्षमुपयाति, तच्च प्रवृत्तिमार्गो निवृत्तिमार्गश्चेति। तत्र कतर: श्रेयान् इति जिज्ञासायां श्रीकृष्णेनात्र स्वमतमुपस्थापितं यत् निवृत्तिमार्गात् प्रवृत्तिमार्ग एव श्रेयान्।

पुनश्च कर्मयोग-कर्मसंन्यासिविषयेऽपि गीतायां भगवतो निर्घोषो यथा–

''संन्यास: कर्मयोगश्च नि: श्रेयसकरावुभौ।

तयोस्तु कर्मसंन्यासात कर्मयोगो विशिष्यते''॥ गी० 5-

एवं जनानां कल्याणदृष्ट्या कर्मयोग एव श्रेयानिति निष्कर्षो निष्पद्यते।

उपर्युक्तं सर्वं विवेचनं केवलं जीवनमुद्दिश्य जातमस्ति। तत्र जीवनस्य परिभाषा तत्स्वरूपं च यथाबुद्धि यथाशास्त्रं च मया निरूपितं द्रष्टव्यमस्ति। एवं जीवनेन सह कर्मणोऽपि सहजसम्बन्धो भवति, अत एव कर्मविषयेऽपि सम्यक् प्रतिपादनमभूदत्र। तत्रापि कीदृशं कर्म श्रेयसे स्यादिमपि गीतामाधारीकृत्य मया विश्लेषितम्।

सम्प्रति दर्शनशब्दोपरि विचारसरणिर्द्रष्टव्या तत्र हि दर्शनशब्दो दृशिर् प्रेक्षणे इत्यस्माद्धातो: ल्युटिप्रत्यये कृते निष्पन्नो भवति। दशर्नशब्दस्यानेके अर्था भवन्ति यथा दृश्यते

यत् तद् दर्शनं रूपमिति, दृश्यते येन तद् दर्शनं नेत्रमर्थाद्येन साधनेन लोकः समस्तं जगज्जातं पश्यति तदपि दर्शनेति शब्देन वक्तुं शक्यते। नेत्ररूपं हि तत्। अन्यच्च–दृश्यते येन तद् दर्शनमर्थाद् येन तत्त्वविशेषेण अप्रत्यक्षमपि ब्रह्म, जीवात्मा, प्रकृतिश्च यथार्थरूपेण निरीक्ष्यते, विविच्यते तद् दर्शनं, शास्त्रविशेषरूपोऽर्थो भवति। अत्र एतस्यैव विशेषशास्त्रस्य प्रासंगिकताऽपि वर्तते। इत्थं दर्शनशब्दोऽपि यथातथ्यं मया निरूपितः। सम्प्रति दर्शनशास्त्रस्य का आवश्यकताऽस्ति विषयेऽस्मिन् विचारो भविता।

महर्षयः स्वभावेन दयालव इति सर्वतो भावेन सिद्धमस्ति ते महात्मनो लोके सर्वान् जनान् अेकदुःखदुःखितानवलोक्य तेषां दुःखानामात्यन्तिकविनाशाय वनमभिगम्य चिन्तयामासुः। यत् केनोपायेन शमनं भवेत्। तत्र च समधिकचिन्तनद्वारा दुःखस्य सर्वथा विनाशाय उपायभूतस्य समुदयो जातो महर्षीणां चेतसि। इत्थं हि अस्माकं समक्षं समायाति दर्शनशास्त्रस्य आवश्यकता। यस्य सम्यगज्ञानेनावश्यमेव दुःखविनशनं संभाव्यमस्ति। तच्च दुःखं रूपत्रयात्मकं विद्यते–आध्यात्मिकम्, आधिभौतिकम्, आधिदैविकञ्चेति। एतानि दुःखानि कथं विनष्टानि स्युरिति अलौकिकतत्त्वानां ज्ञानमत्रापेक्षितं भवति। तानि च तत्त्वानि दर्शनशास्त्रानुसारम् इमानि सन्ति–ब्रह्म किं? तत्स्वरूपं च किम्? क ईश्वरः? तत्प्राप्तेरूपायाः के? जगत्यस्मिन् किं शाश्वततत्वम्? इयं सृष्टिः कुतः प्रादुर्भूता? जीवात्मनः स्वरूपं किं? कः पुनर्जायते? किं लिङ्गशरीरमुच्यते? जीवस्योत्पत्तिः कुतः? तल्क्ष्यं किम्? कथं मोक्षाधिगमः? आत्मा चेतनोऽचेतनो वा? सृष्टेः कर्ता कः? इत्यादयो विषया यत्र सूक्ष्मरूपेण विवेचिता भवन्ति तदेव वस्तुतो दर्शनशास्त्रमुच्यते।

केनोपनिषदि उक्तमस्ति–

> ''केनेषितं पतति प्रेषितं मनः, केन प्राणः प्रथमः प्रैति युक्तः।
> केनेषितां वाचमिमां वदन्ति, चक्षुः श्रोत्रं क उ देवा युनक्ति॥''

एवं दर्शनशब्दार्थप्रतिपादनपूर्वकं तदावश्यकता इत्यादिकं प्रतिपाद्य सम्प्रति भारतीयदर्शनानां वर्गीकरणदृष्ट्या विभाजनं द्रष्टव्यमस्ति। तच्च भारतीयदर्शनवर्गीकरणं स्थूलरूपेण द्विविधं जायते–आस्तिकदर्शनानि, नास्तिकदर्शनानि च। यानि च वेदानां प्रामाण्यं स्वीकुर्वन्ति तानि आस्तिकदर्शनानि उच्यन्ते। यानि च वेदप्रामाण्यं न स्वीकुर्न्ति तानि नास्तिकदर्शनानि कथ्यन्ते। एवं चास्माकं भारतीयदर्शनानि–न्याय–वैशेषिक–सांख्य–योग मीमांसा–वेदान्तादीनि षड्विधानि आस्तिकदर्शनश्रेण्यां समागच्छन्ति। चार्वाक–जैन–

बौद्धदर्शनानि च नास्तिकदर्शनश्रेणीमधिरोहन्ति। एतत्सर्वं विभाजनं वेदानां प्रामाण्या-प्रामाण्यमूलकं विज्ञेयमिति।

अतः परं दर्शनानां महत्त्वं प्रतिपादनीयतां यास्यति, हर्षस्य विषयो यतत् सर्वे भारतीयाः पाश्चात्याश्च विद्वांसो मुक्तकण्ठेन भारतीयदर्शनस्य महत्त्वं स्वीकुर्वन्ति। सत्यपि मतभेदे राष्ट्रियपक्षपाते च दर्शनस्य महत्त्वविषये सर्वे एकनिष्ठाः सन्ति। विश्ववाङ्मये अस्माकं भारतीयदर्शनानि ज्ञानप्रकाशसम्पन्नेन सर्वहितकारकेण चिन्तनेन स्वपक्षपरपक्षा-लोचननैपुण्येन पाण्डित्येन, तत्त्वार्थग्रहणकौशलेन, सुसंकुचितेन विवेचनेन, पूर्वाग्रहरहितेन विशुद्धविश्लेषणेन, मनोहारिण्या च शैल्या, भावाभिव्यञ्जनया, ललितविवेदावल्या तेजोराशिना च समस्त-ज्ञान-विज्ञानविदां मध्ये चकासन्ते।

अस्मांक दर्शनानां चिन्तनपद्धतिरपि विशेषरूपास्ति। अत्र स्थूलादारभ्य सूक्ष्मं यावत् तथा सूक्ष्मादारभ्य स्थूलं यावद् विचारधारा सरलतया प्रवहति पाश्चात्यदर्शनेषु विविधा वादाः प्रस्तूयन्ते। अत्रतु न तथा वादा विद्यन्ते। अस्माकं दर्शनस्य तु मूलमेकमेवास्ति-विविधदुः खात्यन्तनिवृत्तिरिति। एवं हि विविधदुःखानां सर्वथा आत्यन्तिकनिवृत्तिश्च अध्यात्मज्ञानेन आध्यात्मिकस्वभावेन प्रवृत्त्या च भवितुमर्हति। अध्यात्म-नाम-आत्मनि इति अध्यात्मशब्दों निष्पादितो भवति। अर्थात्-आत्मानमादाय सर्वं चिन्तनं येन संसारस्य वास्तविकं तथ्यं साक्षात्कर्तुं शक्नुयात्। एतदेव भारतीय ज्ञानविज्ञानसंमतमप्यस्ति।

उपर्युक्ततथ्योपरि अस्माकं सांख्यदर्शनं प्रकाशं प्रक्षिपन्नाह–

''दुःखत्रयाभिघाताद् जिज्ञासा तदभिघातके हेतौ।
दृष्टे साऽपार्था चेद् नैकान्तात्यन्ततोऽभावात्॥'' सां० का० 1

इत्थं सांख्यदर्शनानुसारम्-'व्यक्ताव्यक्तज्ञविज्ञानाद्, दुःखात्यन्तनिवृत्तिरिति उद्घोषिता। तत्तु व्यक्तं महदादयः, अव्यक्ता प्रकृतिः, ज्ञ इति पुरुषः एतेषां सम्यग्ज्ञानाद् दुःखस्य समूलविनाशो भवति, पुनरावृत्तिश्च कदापि न संभाव्यते।

भारतीयदर्शनेषु सर्वतोभावेन अध्यात्मभावनायाः पूर्णतया प्राधान्यं निरूपितमस्ति। यतो हि आध्यात्मिकभावनेतरा तु दर्शनानां कापि स्थितिरेव न संभवास्ति। वस्तुतः आत्मतत्त्वं किं? कथं तत्प्राप्तिः? इति सर्वेषां दर्शनानां चिन्तनविषयो भवति। इत्थं च आत्मज्ञान-तत्साक्षात्कार-तादात्म्यानुभूतिश्चेत्यादयो विषयाः सर्वेषां दर्शनानां विवेचनविषयीभूताः सन्ति॥

बृहदारण्यकोपनिषदि एकत्र उपर्युक्तविषये संकेतितमस्ति यत्

''आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः।

आत्मनो वा अरे दर्शनेन श्रवणेन मत्या विज्ञानेनेदं सर्वं विदितम्।''

(बृहदा० 2-4-5)।

अस्मिन् वाक्यखण्डे आत्मनो दर्शनं,............मननश्चेति त्रिविधमुपदिष्टम्.........अत्र आत्मदर्शनन्तु केवलं ज्ञानचक्षुषैव सम्भाव्यते तथा शास्त्रीयात्मविषये यत् किंचित् स्वरूपादिकं सूक्ष्मातिसूक्ष्मं वर्णितमस्ति तद्विषये स्वस्थचेतसा श्रवणमपि संभाव्यं भवितुमर्हति। मननन्तु पुनःपुनः मनसा शास्त्रोक्तलक्षणदिशा हृदि ऊहापोहात्मकं जगतो भिन्नं तत्स्वरूपचिन्तनम्। एवं मत्या अनुभवात्मकेन ज्ञानेन आत्मविषयकं सर्वं ज्ञातं भवतीति।

इत्थं दर्शनविषये कृतायां विचारणायां दृश्यते यद् भारतीयदर्शन-पाश्चात्यधर्मदर्शनयोर्मध्ये ो वर्तते। तत्र सामानाधिकरण्यं न स्वीक्रियते। तत्र हि धर्मदर्शनयोः पन्थानौ पृथक्-पृथक् र्दिष्टौ स्तः। उभयोरपेक्षितत्वं नास्ति; परन्तु अस्माकं भारतीयदर्शनेषु तयोरुभयोः परस्परं ामानाधिकरण्यं तिष्ठत्येव। एवमत्र परस्परापेक्षित्वमस्ति। यदेव दर्शनेन विवेचन- ाषयीक्रियते, युक्तियुक्तं तदेव धर्मेण व्यवह्रियते। दर्शनस्य चिन्तनमेव मुख्यविषयः, परन्तु धर्मे नुष्याणां कर्मनिर्धारणम्। इत्थं परस्परानुविद्धे धर्मदर्शने स्वर्गमोक्षयोः सोपानरूपे वर्तते। अत्र णादेन तथा पतञ्जलिना उच्यते-''यतोऽभ्युदयनिःश्रेयस्सिद्धिः स धर्मः'' इति वैशेषिक- र्शने प्रतिपादितमस्ति। योगदर्शने च ''भोगा.........दृश्यम्'' इति समुद्घोषितम्।

एवञ्चात्र भारतीयदर्शनेषु षड् आस्तिकदर्शनानि वेदानां प्रामाण्यं स्वीकुर्वन्ति। तत्र जैनदर्शनं बौद्धदर्शनञ्चेति उभयं प्रकारान्तरेण व्यवहाररूपेण स्वीकुरुतः। केवलं चार्वाक-दर्शनं वेदानां प्रामाण्यं स्पष्टतया न स्वीकरोति। अपि तु अप्रामाण्यमेव नितरां प्रस्तौति।

अतः पूर्वं यावन्मानवजीवनस्य कृते दुःखप्रदं त्रिविधं दुःखं समुदीरितमस्ति तद् विनाशायैव दार्शनिकचिन्तनस्य तदाविष्कारस्यावश्यकता जाता। तत्फलभूतानि इमानि दर्शनानि तच्चिन्तनानि च सन्ति। एवं दर्शनानां दुःखत्रयात् त्राणमेव मूलं लक्ष्यम्। तदर्थमेव विभिन्नरूपाः पश्यामः सर्वत्र दर्शनेषु निर्दिष्टा वर्तन्ते। इदमेवास्ति दर्शनजनेः कारणम्।

अत्र पतञ्जलिरप्याह-

1. हेयम्-दुःखं हेयं त्याज्यं वा, (2) हेयहेतुः किमिति दुःखानि हेयानि?, (3) हानम्-

दुःखानां शाश्वतिकोऽभावः, (4) हानोपायः–दुःखप्रणाशस्य के उपायाः? इति पतञ्जलिना प्रकारचतुष्टयेन विवेचितमस्ति।

लोकेऽस्मिन् मनुष्याणां सुखात्मिका दुःखात्मिका चेति उभयात्मिका स्थितिरवलोक्यते। यदवत्लोक्य कर्मफलमवश्यं मन्तव्यमस्ति। ईश्वरस्यात्र समदृष्टित्वात्। अत एव कृतं कर्म, क्रियमाणं कर्म करिष्यमाणञ्च कर्म तस्य शुभाशुभं फलमिति अवश्यं मन्तव्यम्। अतः सिद्धं भवति यत् कृतकर्मद्वारा विविधयोनिषु उच्चावचकुलेषु विपाकरूपात्मकं जन्म जायते। एतदवलोक्यतेऽपि जगति विविधसुखात्मकं जीवनं दुःखात्मकञ्चेति। उक्तमप्यत्र– ''अवश्यमेव भोक्तव्यं कृतं कर्म शुभाशुभम्'' इति भारतीयदर्शनानां सम्मतिः। अत एव मनुष्यैः कर्मविषये-आचारशुद्धिविषये च सावधानेन भाव्यम्।

अस्माकं भारतीये दर्शने पुनर्जन्मनः स्वीकरणमपि स्फुटमस्ति। यतो हि गीतायां लीलापुरुषोत्तमेन भगवता श्रीकृष्णेन उक्तम्–

''जातस्य हि ध्रुवं मृत्युः ध्रुवं जन्म मृतस्य च'' गी–2-27

एवमत्र जन्ममरणयोर्द्वयोरनिर्वार्यता एव प्रदर्शिता। वस्तुतो जगति सुन्दरासुन्दरयोः, सुखात्मक-दुःखात्मकयोः धनीनिर्धनयोश्च स्थितिद्वयस्य पर्यवेक्षणात् सहजतया संसिद्ध्यति यत् कर्मफलं ध्रुवं भुङ्क्ते। कर्मानुरूपमेव जन्म जायते। एतेन पुनर्जन्म तथा कर्मफलं द्वयमपि, तर्कस्यात्रावकाशं न मुञ्चति।

अपरमप्येकमस्माकं दर्शनस्य उद्बोधनमस्ति यत्–चरित्रविशुद्धौ सर्वथा ध्यानं देयम्। अत्र गीतापि अस्मान् सावधानीकरोति–

''संभाषितस्य चाकीर्तिर्मरणादतिरिच्यते''। गी॰ 2-34

उपरि सर्वं विवेचनं विशुद्धजीवनदर्शनेन सम्बद्धमस्ति। विषयेऽस्मिन् यदि जनाः सावधानाः स्युस्तदा तेषां जीवनं ससुखं, प्रतिष्ठासम्पन्नं भाविसमुन्नतौ चापि प्रशस्ततरं स्यादिति।

विषयेऽस्मिन् भारतीयदर्शनेषु बहुधा जनानुद्दिश्य विवेचितमस्ति। यत्र आचारमीमांसा वर्णितास्ति तत्र मानवीयकर्तव्यस्यापिर्वशदं विवेचनं जातम्। उक्तमपि–किं कर्तव्यम्? किम् अकर्तव्यम्? कथं समुन्नतिः? कथं चावनतिः? मनुष्यजीवनस्य कथं निरोधः? कथं प्रतिकर इत्यादयः सर्वे विषयाः प्रदर्शिताः सन्ति। एवं जीवनसम्बद्धाः सर्वे अनुयोगा आचार्यैः

समाधीयन्ते मानवकर्तव्यमपि भवति यद् विहितकर्मणामेवानुष्ठानं कर्तव्यं नान्येषामिति। जीवनदर्शने तु इदमपि कथितमस्ति यत्–

"आत्मनः प्रतिकूलानि न परेषां समाचरेत्"॥

एवं हि अस्माकं महर्षीणाम् आचार्याणामनुसन्धानमस्ति केवलं प्राणिदुःखनिवृत्तये शान्तिसुखलाभाय च।

वस्तुतो जीवलोकेऽस्मिन् अज्ञानमेव बन्धनकारणं भवति। अज्ञानादेव जीवस्यात्र पुनः-पुनः मरणं पुनः पुनश्च जन्म भवति। अतः प्रथमं विमुक्तये अज्ञानस्य नाशोऽपेक्ष्यते। तदर्थमेव भारतीयदर्शनानामुदयो बभूव। सर्वे उपायाश्च अज्ञान विनाशार्थं अन्विष्य ऋषिभिर्मुनिभिश्च जनसामान्यमध्ये विवेचिताः। यतो हि मुक्तिरेव मानवजीवनस्य परं लक्ष्यमिति आचार्यैः शास्त्रैश्च निर्दिष्टमस्ति। इत्थम् अज्ञानं विनश्य जीवो बन्धनाद् विमुक्तः सन् मोक्षात्मकं चरमं लक्ष्यमवाप्नोति। एवं ज्ञानाग्निद्वारा विहितसर्वकर्मणां क्षये जाते ब्रह्मसाक्षात्कारे च सति मोक्षाधिगमः सुकरो भवति। अयमेवास्ति चतुर्थः पुरुषार्थः, यस्य प्राप्तिः सकलानां जीवानां कृते अनिवार्यतया शास्त्रैर्निगदिता। उक्तमपि गीतायाम्–

"ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात् कुरुते तथा।" गीता० 4/36

वेदान्तसारेऽपि एवमेव प्रतिपादनमवलोक्यते–

"क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे"।

अत्र पाश्चात्त्यदर्शनानि भारतीयदर्शनात् किंचिद् भिन्नानि सन्ति। यतो हि तानि धर्मशास्त्र-समाजशास्त्र-आचारशास्त्रादीनाम् अंगतया संभूतानि वर्तन्ते। परन्त्वस्माकं भारतीयदर्शनानां समुदयस्तु वैदिककालादेवारभ्य अद्यावधि स्वतन्त्रचिन्तनात्मकोऽस्ति। एतावतैव एषां स्वतन्त्रसत्ता विद्यते, नैवंभूतानि पाश्चात्त्यदर्शनानि वर्तन्ते। संभवतोऽस्मिन् एव प्रसंगे मुण्डकोपनिषदि ब्रह्मविद्यायाः सर्वविद्याधारत्वम् उक्तमस्ति। यथा–

"स ब्रह्मविद्यां सर्वविद्याप्रतिष्ठाम् अथर्वाय ज्येष्ठपुत्राय प्राह"।

एवं च भारतीयदर्शनानां अपरिहार्यं वैशिष्ट्यं सर्वमान्यमस्ति, निःसन्दिग्धमिदम्। इदमेवास्ति कारणं यस्माद् वैदिकयुगादारभ्यैव इदानीं यावद् भारतीयदर्शनानि अविच्छिन्नतया स्वीयेन ज्ञानात्मकेन कलकलनिनादेन प्रवहन्ते वैयाकरणसम्मतं शब्दस्य ब्रह्मत्वं संकेतयन्ति।

सत्यस्य नितरामनुसन्धानमेव अस्माकं वेदान्तादीनां दर्शनानां मुख्यं लक्ष्यम्। तत्कृते एवं भिन्न-भिन्नदर्शनानां मतमतान्तराण्यपि जातानि स्वस्वानुभवानुसारम्। भारतीयदर्शनानि

स्वानुभवप्रधानानि वर्तन्ते। यतो हि "आत्मानं विद्धि" इत्यधिकृत्य स्व–स्वानुभूतिप्रकाशनं सर्वत्र दर्शनेषु साक्षात्क्रियते।

इत्थं हि भारतीयदर्शनेषु विषयविवेचनगाम्भीर्यं, गूढतथ्यालोचनं, समालोचननैपुण्यं, संवेदनात्मकानुभूतिप्रकर्षत्वं, सत्यान्वेषणानुरक्तत्वं, तत्त्वार्थग्रहणं, समन्वयभावनत्वं मनसोऽनुशीलनम्, अतीतचिन्तनत्वम्, अध्यात्मप्रवणत्वम्, पुरुषार्थानां साधकत्वं, जीवनोत्कर्षत्वम्, त्रिविध–दुःखविनाशपूर्वकं ब्रह्मसाक्षात्कारकरणत्वमित्यादिगूढगरिमात्वं च सर्वं मालायां मणिरिव स्यूतं विद्यते। अत एव समाजे एतेषां समादरो ब्रह्मतत्त्वविद्भिराचार्यैः क्रियते। एतानि दर्शनानि मानवजीवनोपयोगीनि सन्ति, यतो हि मानवीयजीवनोपयोगिताया अभावे तु दर्शनानां दर्शनत्वमेव विहिंसितं स्यात्। समाजोपयोगिता एव एषां मेरुदण्डः। तदभावे कास्ति आवश्यकता दर्शनानाम्। अतः सर्वेषां जीवनदर्शनत्वमत्र सन्निहितं विद्यते।

विषयेऽस्मिन् अस्माकं महाकवयोऽपि पार्ष्णिस्थान वर्तन्ते तेऽपि स्वकाव्येषु जीवनदर्शनस्य संकेताः कृतवन्तः सन्ति। महाकविः कालिदासः स्वकीये खण्डकाव्ये (दूतकाव्ये) मेघदूते प्रथमश्लोके एव जीव–मायेश्वराणां प्रसङ्गोऽपि प्रकारान्तरेण वर्णितोऽस्ति। यथा–

"कश्चित् कान्ताविरहगुरुणा स्वाधिकारात् प्रमत्तः
शापेनास्तङ्गमितमहिमा वर्षभोग्येण भर्तुः "। इत्यादि।

अत्र सामान्योऽर्थस्तु सर्वसाधारणजनबुद्धिगम्य–एवास्ति, परन्तु यो हि अर्थो मया चिन्तनेन आगतः, स तु एवम् - अत्र महाकवेरभिप्रायो न केवलं यक्ष–यक्षिण्योर्विरह–वर्णनमात्रमेव शिष्यते, अपि तु व्यवहारे मानवजीवनेसहजतया सम्बद्ध दार्शनिक–तथ्याविष्करणोऽपि वर्तते। श्लोके प्रथमं कश्चित्, इति पुलिंगशब्दप्रयोगेण जीवः (सांसारिकः) सँल्लक्ष्यते, पुनश्च कान्ता, इति स्त्रीलिंगप्रयोगात् प्रकृतिरर्थान्माया संकेतितास्ति। अन्ते च यक्षाधिपस्य कुबेरस्य चर्चा समायाताऽस्ति। कुबेरस्तु ईश्वरस्थानापन्नो विद्यते। एवमत्र जीव–माया–ईश्वर इति त्रयाणां संकेतोऽभिव्यज्यते। अत्र जीव–ईश्वरयोर्मध्ये आवरणरूपा माया जीवस्य दृष्टिपथम् आच्छदयति यथा जीवः परमेश्वरस्तु स्तोकमपि द्रष्टुं न शक्नोति। केवलं मायामेव वास्तविकतत्त्वमवगम्य संसारबन्धने बद्धोऽपि स्वात्मानम् अबद्धमिव मत्वा सर्वम् अनर्थदायिकार्यं करोति। एवं मायाजन्याज्ञानात् तस्य बन्धनम् इत्थं भवति यतः पुनः पुनः जन्म, पुनः मृत्युस्तस्य संसारे जायते। एतत्सर्वं सम्यगवधार्य कविरत्र शब्दक्रममुपाददते। एवं

विशुद्धजीवनदर्शनं कविना प्रदर्शितम्। यतो जीवः (यक्षः) स्वकृतकर्मजन्यं फलं वर्षात्मकेन शापेन प्रियाविरहितः सन् उपभुंक्ते।

इत्थमेव नाट्यसाहित्यतत्त्वमर्मज्ञो भवभूतिः सीतारामयोः पारस्परिकं स्नेहं तथा दाम्पत्यजीवनं वर्णयति–

''अद्वैतं सुखदुःखयोरनुमतं सर्वास्ववस्थासु य–
द्विश्रामो हृदयस्य यत्र जरसा यस्मिन्नहार्यो रसः।
कालेनावरणात्ययात्परिणते यत्स्नेहसारे स्थितं
भद्रं तस्य सुमानुषस्य कथमप्येकं हि तत्प्राथ्यर्ते॥

अत्र कविना मानवजीवनस्यातिसूक्ष्मातिसूक्ष्मं स्वरूपमुपस्थापितमस्ति। दाम्पत्यजीवनस्य तु महत्ता कीदृशी गंभीररूपाऽस्ति तत्र एकतः स्नेहसलिलधाराप्रवहति, अपरत्र पवित्रमयतापि प्रकाशते। एवं दाम्पत्यजीवनस्य एकमपि क्षणं पुण्यवतां जनानां स्वर्गापवर्गतुल्यमेवास्ति। पवित्रेऽस्मिन् बन्धने किं किं नास्ति। परन्तु एतन्निर्वाहोऽतिकठिनतरो विद्यते। अत्र भवभूतिना जीवनदर्शनस्य सूक्ष्मरहस्यमाविष्कृतम्। एवमेव श्रीहर्षोऽपि नैषधीयचरिते अनेकत्र जीवनदर्शनस्य चर्चां कृतवान्।

वस्तुतो मानवजीवनस्य विभिन्नभागे प्रतिपदं प्रतिक्षणं जीवनदर्शनस्य दर्शनं भवति। परन्तु तत्र सूक्ष्ममतेरपेक्षा भवति। सर्वे तस्य स्थितिं ज्ञातुं न क्षमाः सन्ति। अस्माकं षड्दर्शनानां सम्बन्धोऽपि जीवनेन सह सम्बद्धोऽस्ति। अतः अन्ते एतदेव सिद्ध्यति यत् सर्वत्र प्रतिभाया आवश्यकता वर्तते। यतो हि उक्तम्–

''यस्य प्रतिभा स्वयं नास्ति शास्त्रं तस्य करोति किम्''॥ इति।

उत्तररामचरितम् का काव्यपरक-न्याय
(Poetic Justice)

डॉ० शक्तिमान् सिंह, जौनपुर (उ० प्र०)

''नियतिकृतनियमरहिताम्'' का उद्घोष जहां अदृष्ट के सिद्धान्तों पर ब्रह्मा की सृष्टि से पृथक् कवि-कल्पना की स्वतंत्रता की ओर संकेत करता है वहीं ''रामवत् बर्तितव्यं न रावणादिवत्'' सामाजिक, नैतिक आदर्शों की अनिवार्यता एवं कर्तव्यपरायणता की ओर उन्मुख करता हैं। सरसता का प्रतिपादन करके कवि अपनी कृतियों के माध्यम से समाज के लिए हितकारी आचरणीय सिद्धान्तों का प्रतिपादन इस प्रकार करता है जिससे सामाजिक को उपदेश का बोझ भी मालूम न हो और उसका प्रगाढ़ भी पड़ जाय। आदर्शपरक प्रख्यात इतिवृत्तियों के प्रतिस्थापन में कवि स्वाभाविकता के साथ-साथ लौकिक प्रचलनों को भी अनुस्यूत करता हैं। अच्छे एवं बुरे कर्मों का निर्णय न्यायालय में जिस प्रकार न्यायाधीश प्रदान करता है उसी प्रकार कवि अपने पात्रों को कविता-न्याय की कसौटी पर कस कर तदनुरुप फल प्रदान करता है। न्यायाधीश की तरह न्याय-संहिता के अनुरूप जब कवि दण्ड-विधान करता है उसी को कविता-न्याय कहते हैं। इससे समाज में अत्याचार एवं अनाचार के क्रियान्वयान में पर्याप्त अंकुश लगता है। कविता-न्याय के नियामक सामाजिक अनुकरणीय सिद्धान्त है जिससे स्वाभाविकता भी बनी रहे एवं शास्त्रोक्त मर्यादाओं के प्रतिपालन में मूलभूत संघटनात्मक तत्व विनष्ट न हो जाय। अतः कविता न्याय के प्रति नाटककार की जागरूकता जहां एक ओर स्वाभाविकता प्रदान करती है वहीं दूसरी ओर चरम-उद्देश्य की प्राप्ति में सहायक हुई है।

महाकवि भवभूति की महनीयता कथावस्तु के कलात्मक एवं मौलिक प्रस्तुतीकरण के कारण नहीं वरन काव्यत्त्मकता, कविता-न्याय एवं पात्रों के अन्तर्द्वन्द्वों के सूक्ष्म एवं स्पष्ट

उपस्थापन में निहित है। नाटक के मूल-उस स्वाभविकता को बाह्य एवं आभ्यन्तर थपेड़ों से वचाते हुए नाटककार ने अपनी महनीयता का उपस्थापन किया है। घटनाओं की सार्थकता, स्वाभाविकता एवं फलोन्मुखता के प्रति नाटककार जागरूक तो है ही, साथ ही साथ उसने कविता-न्याय की अवतारणा बड़ी ही कुशलता-पूर्वक की है। नाटककार का मुख्य-उद्देश्य श्रेय या प्रेय या श्रेय-प्रेय दोनों दृष्टियों से नाटक की फ्लप्रवणता का मूल्यांकन करना होता है। उत्तररामचरितम् में नाटककार भवभूति ने श्रेय का प्रश्रय लिया है। ''प्रथम-अंक'' के प्रस्तावना में ही नट के निम्न कथन से नाटककार ने अपना दृष्टिकोण स्पष्ट कर दिया है।

सर्वथा ऋषयो देवताश्च श्रेयो विघास्यन्ति–अर्थात् ऋषिगण तथा देवतागण हर हालत में कल्याण ही करेगें। अत: नायक-नायिकादि सभी के क्रियाकलापों की कसौटी श्रेय परक है न कि प्रेयोन्मुख। श्रेय को अक्षुण बनाये रखने के लिए पात्रों में एतद्संपोषकत्व ही विद्यमान है। ''उत्तररामचरितम्'' के प्रधान एवं गौण सभी पात्रो में दृढ़ता है। सांसारिक प्रताड़ानाओं को सहते हुए भी वे एक भी क्षण के लिए पथ-च्युत नहीं दिखाई पड़ते। सीता-विप्रयोग के कारण नायक राम के सारे शारीरिक वाह्य आकर्षण विलुप्त हो गये हैं किन्तु आभ्यन्तर दृढ़ता उनके प्रत्यभिज्ञान का साधन है और उसी में सारी सुषमा निहित है। वासन्ती सीता से कहती है–

विकलकरण: पाण्डुच्छाय: शुचा परिदुर्बल:
कथमपि स उन्नेतव्यस्तथापि दृशो: प्रिय:॥ 3/22

अर्थात् यद्यपि अवशोक के कारण वेचैन हो उठी इन्द्रियों वाले, और पीली क़ान्ति वाले हो उठे हैं और एकदम दुबले हो जाने से बड़ी ही कठिनाई से ''यह वही है''इस अनुमान के योग्य रह गये हैं, फिर भी आंखों को प्यारे लगते हैं। इस परिवर्तन की स्वाभाविकता एवं अवश्यम्भाव्यता का समर्थन महाकवि ने प्राकृतिक परिवर्तनों से करके व्यापक बनाने का श्लाघनीय प्रयास किया है। जनस्थान का निर्णय कराने वाले केंवल कठोर पर्वत हैं अन्य भौगोलिक उपादानों में आशातीत परिवर्तनन हो गये हैं–

वहोर्दृष्टं कालादपरमिव मन्ये वनमिदं

निवेशः शैलानां तदिदमिति बुद्धिं द्रढ़यति॥ 2/25

अर्थात् बहुत दिनों के बाद देखे गये इस बन को दूसरा साही मैं मान लेता परन्तु पहाड़ों की स्थिति इस निश्चय को कि "यह वही है" सुदृढ़ कर देती है।

जिस प्रकार स्थिर, उन्नत कठोर पाषाण पर्वत श्रेणियाँ जनस्थान की पहचान कराती हैं तथा वास्तविक आकर्षण के केन्द्र हैं उसी तरह सीता-वियोगाग्नि से दग्ध शारीरिक सौन्दर्य के समाप्त हो जाने पर भी नायक का पहचान कराने वाला आभ्यन्तर दृढ़ता का तेज है जो पूर्ववत् अचल एवं शास्वत आकर्षण का श्रोत है।

"प्रथम-अंक" के आरम्भ में भगवान् वशिष्ठ के निम्न आदेश का नियोजन करके नाटककार ने नायक के चरित्र को म्लानित होने से बचाने का प्रयास किया है।

युक्तः प्रजानामनुरन्जने स्यात्तस्माद्यशो यत् परमं धनं वः।

अर्थात् तुम्हे प्रजा को प्रसन्न करने में लगे रहना चाहिए जिसके कारण कि यश होता है जो कि तुम लोगों के लिए सर्वश्रेष्ठ धन है। आज्ञाकारी, चपल, विवेकहीन बालक की भांति नूतन राजा राम भगवान् वशिष्ठ के आदेश को अक्षरशः स्वीकार करने के लिए तुरन्त ऋष्य श्रृङ्.ग के आश्रम से आये अष्टावक्र के सामने प्रतिश्रुत होते हुए कहते हैं–

स्नेहं दयाञ्च सौख्यं च यदि वा जानकीमपि।

आराधनाय लोकस्य मुन्ञ्चतो नास्ति मे व्यथा॥

अर्थात् लोकराधन के लिए दया, सुख अथवा आवश्यकता पड़ने पर जानकी तक को त्यागते हुऐ मुझे कोई कष्ट नहीं होगा।

नायक नूतन राजा राम के इस सैद्धान्तिक घोषणा को सुनकर नायिका सीता जिसका इससे आक्षात् सम्बन्ध है प्रकम्पित नहीं होती क्योंकि सामूहिक-कल्याण की तुलना में व्यक्तिगत स्वार्थो का ढह जाना अवसाद का विषय नहीं। नायक की साहसिक प्रतिज्ञा का मुक्तकंठ से अनुमोदन करती हुई सीता कहती हैं–

अतएव राघवधुरन्धर आर्यपत्रः

अर्थात् इसी कारण तो मेरे पतिदेव रघुकुलशिरोमणि हैं। सीता विषयक लोकापवाद सुनते ही नायक की चेतना विलुप्त हो जाती है। न्यायोचित विवेचना करने पर सीता का पलड़ा बहुत ही भारी पड़ता है किन्तु सद्यःनिर्घोषित प्रजानुरन्जनव्रत निष्प्रयोजक सा प्रतीत होने लगता है। मन एवं वुद्धि दोनों दृष्टियों से अत्याज्या सीता को त्यागने में राम ने असह्य अन्तर्वेदना को सहा। ''सीता-निर्वासन'' के लिए एक ही मार्ग उन्मुक्त था पूर्वजों द्वारा आचरित मार्ग अनुसरण।–

सताङ्.केनापि कार्येण लोकस्याराधनम्परम्।
तत्प्रतीतं हि तातेन माञ्च प्राणांश्च मुञ्चता॥ ।/41

अर्थात् जिस विचित्र आचारपरम्परा को समस्त भुवनों में श्रेष्ठ सूर्यवंशी महाराजाओं ने अच्छी तरह से प्रकाशित किया था उसमें यदि मेरे सम्बन्ध के कारण गन्दी जनश्रुति आ गयी तो धिक्कार है मुझ पापी को। अतः प्रजानुरंजन के क्रियान्वयन में राम अपने प्राणों को भी समर्पित करने में पश्चात्पद नहीं होगें व्यन्जित होता है। इस लोकापवाद में अन्तिम निर्णय देने के पूर्व गुरुजनों से परामर्श कर सकते थे किन्तु नूतन राजा राम ने ऐसा इसलिए नहीं किया कि इस सन्दर्भ में स्पष्ट आदेश प्राप्त हो चुका था। दूसरा कारण तुरन्त निर्णय देने की योग्यता का प्रदर्शन प्रतीत होता है। इस शीघ्रता का परिणाम नायक को आजीवन भोगना पड़ा। द्वादशवर्षीय सत्र समाप्त होने के बाद भी गुरुजनों की अनुकम्पा से वञ्चित रहे। गुरुजनों द्वारा व्यक्त किये गये रोष को शामित करने का भी नायक ने प्रयास नहीं किया क्योंकि वह सीता निर्वासनजन्य यातनाओं को सिर झुकाकर सहना ही श्रेयस्कर समझते हैं और यही एकमात्र प्रायश्चित है। इस प्रकार कविता-न्याय की मर्यादा का परिपालन नाटककार ने बड़े ही कौशलपूर्ण ढंग से किया है। महाकवि ने वासन्ती से जो उपालम्भ सुनवाया है उसमें कितनी कर्कशता एवं हृदयविदारण की सामर्थ्य है।–

अयि कठोर! यशः किल ते प्रियं
किमयशो ननु घोरमतः परम्।
किमभवद्विपिने हरिणीदृशः
कथयनाथ कथं बत मन्यसे॥ 3/27

अर्थात् हे निर्दयी ! तुम्हे यश ही प्यारा है, लेकिन इससे बढ़कर अपयश और क्या हो सकता है? उस मृगी के नेत्रों की तरह नेत्रों वाली सीता के ऊपर घोर कान्तार में क्या बीती, बोलो, महाराज, आखिर तुम्हे क्या लगता है। यहां बासन्ती राम को ''कठोर'' एवं ''नाथ'' का सम्बोधन कर उनकी हृदयहीनता, स्वार्थपरता एवं नैतिकता पर कितना गहरा प्रहार करती है। बिना किसी ननु नच के नायक इन समस्त मर्मान्तिक क्लेशों को सह लेते हैं किन्तु जब वासन्ती नायाक के धैर्य को लुप्त करने वाला सीता विषयिणी तर्क प्रस्तुत करती है तो स्वाभिमानी अभियुक्त की भांति अपने अटल निर्णय के परिणामों को सहते हुए धैर्य की सराहना करते कहते है:-

देव्या शून्यस्य जगतो द्वादश परिवत्सरः॥

प्रनष्टमिव नामापि न च रामो न जीवति॥ 3/33

अर्थात् महारानी से सूनी इस दुनियां का बारहँवा साल चल रहा है। उसका नाम भी नष्ट सा हो गया है फिर भी राम जीवित न हो ऐसा नहीं है। स्वकृत अपराध को नतमस्तक होकर सहता हुआ भी अपने व्यक्तित्व पर गर्व करने वाला नायक राम वास्तव में स्तुत्य है। यह आक्षेप कि ''नाटककार ने सप्तम अंक'' में नायक-नायिका का सम्मेलन कराकर कविता-न्याय का गला घोट दिया है ''सर्वथा अनुचित है कयोकि ऐसा स्वीकार करने से'' तृतीय अंक का समस्त मनोवैज्ञानिक चारित्रिक परिवर्तन का क्रम ध्वस्त हो जाऐगा एवं नायक-नायिका उभयपक्षों से स्पन्दित करुण-प्रवाह निरर्थक एवं उन्मत्त प्रलाप मात्र रह जायेगा। भवभूति ने पात्रगत चारित्रिक-विकास पर बल न देकर हृदयगत सूक्ष्म भावनाओं का स्पष्टीकरण किया है। ''मिलन की पूर्णता हृदयों को समधरातलीय अभिव्यञ्जन से ही सम्भव है'' इस मनौवैज्ञानिक प्रश्नन का विश्लेषण प्रथम तीन अंकों में किया गया है एवं अन्तिम चार अंको में मिश्रित घटनाओं की श्रृंखला के माध्यम से समुचित उत्तर ढूँढ़ने का सफल प्रयास किया है। सीता विषयक लोकापवाद राम तक पहुँचाने के पूर्व नाटककार ने सामाजिकों के सम्मुख कुछ प्रमुख तथ्य रखकर अपनी सहज प्रवीणता का परिचय दिया है।

1. इस लोकापवाद पर नायक राम को तनिक भी विश्वास नहीं। देवि! देवयजनसम्भवे! प्रसीद। एषते जीवतावधिः प्रवादः।

अर्थात् देवों के यजनसथल से जन्म लाभ करने वाली महारानी,बुरामत मानना। यह लोकापवाद तुम्हारे जीवन भर चलेगा।

2. कुलगुरू वशिष्ठ का आदेश है कि तुम्हारा चरम उद्देश्य प्रजानुरन्जन होना चाहिए जो तुम्हारे कुल का आरम्भ से चरम उद्देश्य रहा है।

युक्तः प्रजानामनुरञ्जने स्यात्तस्माद्यशो यत् परमं धनं वः। 1/11

अर्थात् तुम्हे प्रजा को प्रसन्न करने में लगे रहना चाहिए जिसके कारण यश होता है। जो कि तुम लोगों के लिए सर्वश्रेष्ठ धन है।

अतः राम सामाजिकों के सम्मुख लोकाराधनार्थ सर्वस्व त्याग के लिए प्रतिश्रुत होते हैं। सीता निर्वासन विषय प्रश्न जब नूतन राजा के सम्मुख उपस्थित होता है उस समय उनका दृढ़निश्चय नैतिक भावनाओं से आन्दोलित हो उठता है। मानवीय दृष्टि से असंगत होता हुआ भी सीता निर्वासन प्रशासनिक दृष्टि से आवश्यक है। अन्त में नूतन राजा सीता परित्याग के लिए दृढ़निश्चयी हो जाते हैं।

3. अयोध्यां में राम के श्रेष्ठ परामर्शकों का अभाव है। राम की आज्ञा में बाधा उपस्थित करने वाले सभी श्रेष्ठजन राजधानी से बाहर हैं।

वशिष्ठाधिष्ठिता देव्यो गता रामस्य मातरः।
अरून्धतीं पुरस्कृत्य यज्ञे जामातुराश्रमम्॥ 1/3

अर्थात् वशिष्ठ द्वारा व्यापारित होकर राम की राजमाताएं अरुन्धती को आगे रखकर यज्ञ के निमित्त दामाद के आश्रम गयी हैं।

4. सीतानिर्वासन के पीछे राम के किसी व्यक्तिगत आक्रोशजन्य भावना की तुष्टि निहित नहीं है। इसी को स्पष्ठ करते हुए परस्पर अनुराग का स्पष्ट रूप नाटककार ने प्रस्तुत किया है। चित्रदर्शन होने पर भी सीता का विप्रयोग मर्मोच्छेदक एवं चिरसंतापदायी है।

तत्कालं प्रियजनविप्रयोगजन्मा तीव्रेपि प्रतिकृति वाञ्छया विसोढः।

दृ:खाग्निर्मनसि पुनर्विपच्यमात्रो हृन्मर्मव्रण इव वेदनां तनोति॥ 1/30

अर्थात् उस समय प्रिय व्यक्ति के वियोग से उत्पन्न होने वाली दु:ख कीआग तेज होते हुए भी बदला चुकाने की इच्छा के कारण सहती गयी थी किन्तु अब हृदय में फिर से धड़काई जाकर दिल के मर्म के घात की तरह पीड़ा को बढ़ाये दे रही है।

नारी-सुलभ चांचल्य एवं कोमलता होते हुए भी नायिका सीता में एक महान गुण अभिलक्षित होता है वह है पति में अपने व्यक्तित्व को मिला देना है। आत्मोत्सर्ग तभी सम्भव हो सकता है जब विचारों एवं वय में परिपक्वता हो। इसीलिए महाकवि भवभूति ने मुग्धा नायिका न चुन कर परिष्कृत विचारों वाली सीता को नायिका बनाया है। पति द्वारा निर्वासित होने के बाद भी अपनी चारित्रिक पवित्रता एवं निर्दोषता का कहीं भी निर्धोष करती हुई नहीं दिखाई पड़ती और न कहीं नायक के व्यक्तित्व पर आक्षेप ही करती है। तमसा से दण्डकारण्य में नायक के आने सूचना एवं दण्डनीति से विचलित न होने का समाचार पाकर हृदय से प्रसन्न होती हुई कहती है–

दृष्ट्या अपरिहीनधर्मः खलु स राजा।

अर्थात् हर्ष की बात है कि वह राजा अपने धर्म से जरा भी च्युत नहीं हुए नायक के द्वारा चिरपरिचित जनस्थानों को देखकर किये गये नायिका विषयिणी चीत्त्कार से चिरसंचित मन्यु विगलित हो जाता है। यह जानकर कि नायक न केवल उससे प्रेम करता है जीवनपर्यन्त किसी दूसरी नारी के प्रति आसक्त नहीं होगा निर्वासन का सारा दोष अपनी भाग्यहीनता को देती है। वासन्ती द्वारा नायिका का अनुस्मरण नायक को कराने पर सीता का .उद्गार–

दारुणासि वासन्ति, दारुणासि! या एतैर्हृदयमर्मोद्घाटितशल्य

सङ्घट्टनैः पुनः पुनरपि मां मन्दभागिनीमार्यपुत्रञ्च स्मारयसि।

अर्थात् निर्दयी हो वासन्ती, तू निर्दयी हो जो कि हृदय के मर्म से निकाल लिये गये वाण की नोक सी घुसेड़-घुसेड़ कर बार-बार मुझ अभागिन की याद प्रियतम को करा रही है।

लोकानुरंजन के लिए अपने लौकिक-प्रमोद को जीवनपर्यन्त मर्दित करने वाली सन्यासिनी नायिका की दृष्टि से राम-सीता का यह मिलन अपरिहार्य एवं न्यायोचित है। अतः नाट्यशास्त्र के नियम मात्र से प्रभावित होने के ही कारण नहीं वरन् कविता-न्याय की यथार्थता प्रतिपादित करने के लिए नाटककार ने सम्मेलन-अंक की योजना सप्तम अंक में करके सुखात्मक रूप प्रदान किया है।

वैयाकरणों को अभिमत लक्षणा शक्ति

हरि राम मिश्र, इलाहाबाद

लक्षणाशक्ति का वैयाकरणों, मीमांसकों तार्किकों, तथा आलङ्.कारिकों ने विस्तार पूर्वक व्याख्यान प्रस्तुत किया है। जब कोई शब्द अभिधाशक्ति के द्वारा वक्ता को विवक्षित अर्थ का बोध कराने में असमर्थ हो जाता तब अर्थप्रत्यायन के लिए लक्षणावृत्ति का आश्रय लिया जाता है। इस वृत्ति के द्वारा प्रतिपादित अर्थ को लक्ष्यार्थ या गौणार्थ कहा जाता है तथा इस अर्थ के प्रतिपादक शब्द को लाक्षणिक।

लक्षणा के स्वरूप का विचार ब्राह्मणग्रन्थों में ही होने लगा था। आचार्य यास्क ने **''बहुभक्तिवादीनि ब्रह्मणानि भवन्ति''** कहकर उपर्युक्त धारणा का समर्थन किया है। इनके कथन का अभिप्राय यह है कि ब्राह्मणग्रन्थों में लक्षणा का विस्तृत निरूपण मिलता है। यहाँ लक्षणा के पर्यायवाची ''भक्ति'' शब्द का उपादान किया गया है। भक्ति शब्द का प्रयोग लक्षणा के अर्थ में आनन्दवर्धन आदि आलङ्.कारिकों ने भी किया है।

व्याकरणशास्त्र में लक्षणा का स्वरूप-

भाष्यकार पतञ्जलि, भर्तृहरि, पुण्यराज तथा नागेश आदि आचार्यो ने लक्षणा का सर्वाङ्.गीण विश्लेषण कर साहित्यशास्त्रियों को लक्षणा के स्वरूप तथा भेद आदि की व्याख्या के लिए ठोस आधार प्रदान किया है। पतञ्जलि आदि वैयाकरणों को आधार बनाकर आनन्दवर्धन अभिनवगुप्त, मम्मट, हेमचन्द्र विश्वनाथ तथा जगन्नाथ आदि आचार्यों ने लक्षणा का परिष्कृत तथा अर्थबोधोपयोगी स्वरूप निर्धारित किया । भेदों के प्रतिपादन में भी इन पर वैयाकरणों का प्रभाव है।

पाणिनि तथा पतञ्जलि का मत-

''पुंयोगादाख्यायाम्'' (पा. सू. 4/1/48) सूत्र में लक्षणा के कारणों की व्याख्या के

लिए आचार्य पाणिनि ने एक मूलभूत समस्या को स्पष्ट किया है। भाष्यकार पतञ्जलि इनकी मान्यता कीअपने ढंग से व्याख्या करते हुए लिखते हैं कि ''प्रष्ठस्य स्त्री'', ''ब्राह्मणस्य स्त्री'' आदि अर्थों में प्रष्ठ, ब्राह्मण आदि से स्त्रीत्व की आख्या में पुंल्लिङ्.ग के योग में उक्त सूत्र के द्वारा ङीष् प्रत्यय करने पर जो प्रष्ठी, ब्राह्मणी, गोपी आदि शब्द निष्पन्न होते है, वे मूलतः पुल्लिङ्.ग शब्द स्त्रीलिङ्.ग कैसे हो सकते है? कोई भी शब्द जो पुल्लिङ्.ग है वह स्त्रीलिंग नहीं हो सकता। इस स्थिति में पाणिनि द्वारा उक्त सूत्र का व्याख्यान असङ्.गत प्रतीत होता है। क्योंकि सूत्र का अभिप्राय ही यही है कि जो पुल्लिङ्.ग शब्द है यदि वह पुंयोग से स्त्री की आख्या में प्रवृत्त होता है तो उससे ङ.ीष् प्रत्यय का विधान किया जाता है। पाणिनि को सम्बन्ध का ''उसका यह है'' ऐसा स्वरूप मान्य है। पुरुष की आत्मा स्वतन्त्र है तथा स्त्री की भी आत्मा स्वतन्त्र है, इन दोनों में ''उसका यह है'' इत्याकारक सम्बन्ध कैसे सम्भव हो सकता है? अतः पतंजलि पाणिनि को ही अभिमत सम्बन्ध के दूसरे रूप का अन्वेषण करते हैं। यह सम्बन्ध योग्यता रूप है। इसको पाणिनि ''तदर्हति'' (पा. सू. 5/1/63) तथा ''**तदर्हम्** (पा.सू. 5/1/117) दो सूत्रों से परिभाषित करते हैं। इन सूत्रों से स्पष्ट है कि दो पदार्थों का योग्यता सम्बन्ध होता है। इन्हीं सूत्रों के आधार पर पतञ्जलि भर्तृहरि तथा नागेश आदि आचार्यो ने शब्द एवं अर्थ के बीच योग्यता सम्बन्ध का प्रतिपादन किया है। पतञ्जलि ''उसका यह है'' इत्याकारक सम्बन्ध में अनुपपत्ति दिखाकर इसका निराकरण करते हुए ''सोऽयम्'' ''वह यह है'' इस रूप के सम्बन्ध की कल्पना करते हैं। 2 इस प्रकार पाणिनि के द्वारा पुंवाचक शब्द से पुंयोग में स्त्री की आख्या में ङीष् विधान से सिद्ध होता है कि इन्हें लक्षणाशक्ति मान्य थी। पुंवाचक शब्द में स्त्रीत्व का आरोप कर लेने से उनसे स्त्री प्रत्यय ङीष् का विधान उत्पन्न हो जाता है। **सिद्धान्त कौमुदी** की ''**तत्वबोधिनी**'' व्याख्या में भी कहा गया है कि पुंयोग से स्त्री अर्थ में जो शब्द है'' ऐसा कहकर पाणिनि ने गौणी वृत्ति अर्थात् लक्षणा का अभिधान किया है।[3]

योग्यता सम्बन्ध को स्वीकार करने के अनन्तर पतञ्जलि ने दो भिन्न पदार्थों में भिन्नता या तादात्म्य किस स्थिति में हो सकता है इस तथ्य को विवेचित करते हुए लक्षणा की स्थिति को स्पष्ट किया है। भिन्न में अभिन्नता का ज्ञान, अतत् में तत् का ज्ञान, अथवा

अन्य में अन्य के धर्मो का आरोप ही लक्षणा है। पतञ्जलि के अनुसार अन्य में अन्य के धर्मो का आरोप चार प्रकार से सम्भव होता है।

1. ताटस्थ्य।
2. ताद्धर्म्य।
3. तत्सामीप्य।[4]
4. तत्साहचर्य।

1. ताटस्थ्य।

ताटस्थ्य आधराधेयभाव सम्बन्ध को कहते हैं। जिस पर कोई वस्तु रहती है वह उसका आधार होता है तथा आधार पर जो वस्तु रहती है वह है आधेय। यह आधाराधेयभाव सम्बन्ध लक्षणा का प्रयोजक है। आधार और आधेय में अन्य के गुणें का अन्य में आरोप किया जाता है किसी लाक्षणिक प्रयोग में जब मुख्य अर्थात् साक्षात् सङ्केतित अर्थ अनुपपन्न हो जाता है तब लक्षणा शक्ति द्वारा मुख्यार्थ से सम्बद्ध अर्थ का बोध कराया जाता है। ताटस्थ्य सम्बध से होने वाली लक्षणा में मुख्यार्थ एवं लक्ष्यार्थ के बीच आधराधेयभाव सम्बन्ध रहता है। पतञ्जलि ने ताटस्थ्य निमित्त से प्रयुज्यमान लक्षणा के दो उदाहरण प्रस्तुत किये हैं–''**मञ्चा हसन्ति**'' तथा ''**गिरिर्दह्यते**''।[5] ''मञ्चा हसन्तिः प्रयोग करने पर मञ्चस्थ बालकों में मञ्चत्व का आरोप होने से ''हसन्ति'' इस अन्य पद के प्रयुक्त होने के कारण मुख्यार्थबोध आदि का अनुसन्धान करने पर ताटस्थ्य निमित्त से मञ्च पद की लक्षणया मंचस्थ बालकों में प्रवृत्ति होगी। मञ्च अचेतन हैं, उनमें हसने की क्रिया सम्भव नहीं है अतः मुख्यार्थ बाधित होने के कारण मुख्यार्थ सम्बद्ध लक्ष्यार्थ का बोध होता है। इसी प्रकार ''**गिरिर्दह्यते**'' प्रयोग में लक्षणावृत्ति का आश्रय लिया जाता है। गिरि शब्द का साक्षात् सङ्.केतित अर्थ है पहाड़, इस पहाड़तत्व का जलना असम्भव है, अतः मुख्य अर्थ का बोध होने पर ताटस्थ्यनिमित्तक लक्षणावृत्ति के द्वारा गिरि शब्द से पहाड़ में स्थित वृक्षादि बोध के विषय बनते हैं। गिरि मुख्यार्थ तथा गिरि में स्थित वृक्षादि रूप लक्ष्यार्थ के बीच परस्पर आधराधेयभाव सम्बन्ध स्थापित होता है।

2. ताद्धर्म्य–

ताद्धर्म्य निमित्त से भी अन्य में अन्य वस्तु के धर्म का आरोप हुआ करता है। गुणों या क्रिया की समानता में अन्य में अन्य के धर्मों का आरोप किया जाता है। भिन्न पदार्थ में गुणों या क्रिया के सादृश्य के आधार पर अभिन्नता के उदाहरण हैं–**'गौर्वाहीकः'**, **'सिंहो माणवकः'**, **'जटी ब्रह्मदत्तः'** आदि।

''**गौर्वाहीकः**'' लाक्षणिक प्रयोग में जड़ता, मन्दता आदि गुणों के सादृश्य से वाहीक में गोत्व का आरोप किया जाता है। यहाँ मुख्यार्थ अनुपपन्न था, अतः धर्मों की समानता के कारण इसका लक्ष्यार्थ होगा गो में विद्यमान जड़ता मन्दता आदि गुणों से युक्त यह वाहीक है। बालक में सिंह के सदृश सूरता वीरता आदि देखकर उसे सिंह कह दिया जाता है, वस्तुतः वह सिंह नहीं होता अतः मुख्यार्थ के अनुपपन्न होने पर ताद्धर्म्य के कारण ''सिंह में विद्यमान शूरता वीरता आदि गुणों वाला यह बालक है'' यह अर्थ लक्षणा शक्ति के द्वारा बोध का विषय बनता है। इसी प्रकार ''जटी ब्रह्मदत्तः'' प्रयोग में जिस व्यक्ति का नाम ब्रह्मदत्त नहीं है उसको भी ब्रहदत्त के सदृश गुणों से युक्त देखकर ''यह ब्रह्मदत्त है'' ऐसा कह दिया जाता है।[6] पतञ्जलि द्वारा प्रतिपादित लक्षणा के निमित्त ताद्धर्म्य की व्याख्या भर्तृहरि ने भी की है। इसका विचार है कि गौर्वाहीकः प्रयोग में वाहीक में गोत्व का आरोप जाड्यादि गुणरूप जो साधारण धर्म है प्रयोजन विशेष के कारण किया जाता है।[7]

इस संदर्भ में पतञ्जलि तथा भर्तृहरि ने एक महत्वपूर्ण तथा यह स्पष्ट किया है कि जिस शब्द से लक्षणा वृत्ति के द्वारा अर्थबोध होता है उस शब्द में कोई परिवर्तन नहीं होता, वह वही रहता है। वह अपने स्वरूप में स्थित रहता हुआ ही विभिन्न अर्थों का प्रतिपादन करने में समर्थ रहता है, इसीलिए इसे अपने अर्थ में व्यवस्थित माना गया है। वैयाकरणों का यह प्रसिद्ध तथा प्राणभूत सिद्धान्त है कि शब्दतत्व नित्यस्फोट रूप है उसमें किसी तरह का परिवर्तन सम्भव नहीं है। इस शब्दत्व में अर्थ नित्य तथा नियमित रूप से विद्यमान रहता है। परिवर्तन सम्भव नहीं है। इस शब्दतत्व में अर्थ नित्य नियमित रूप से विद्यमान रहता है। परिवर्तन केवल अर्थ का होता है यह अर्थ ध्वनिरूप अर्थ है। ध्वनि की अनित्यता के

कारण ध्वन्यात्मक अर्थ में परिवर्तन होते रहते है। पतञ्जलि तथा भर्तुहरि के इन विचारों का पुण्यराज ने भी समर्थन किया है। इनके अभिप्राय को स्पष्ट करते हुए इन्होंने लिखा है कि शब्द का अर्थ दो प्रकार का होता है- 1. स्वरूप अर्थ तथा 2. बाह्य अर्थ। गौर्वाहीकः आदि प्रयोगों में शब्द से प्रथमतः केवल गोत्वादि का अभिधान होता है। जब यह अर्थ तात्पर्यादि के कारण अनुपपन्न हो जाता है तो जाड्य मान्द्य आदि निमित्तों से गोत्व का वाहीक में आरोप होता है। यही बाह्यार्थोपचार है। दोनों में केवल वैशिष्ट्य यह है कि गो शब्द स्वतन्त्र रूप से मुख्य गोत्व का अभिधायक होता है, जबकि गौर्वाहीकः में उसी शब्द से निमित्तादि के कारण आरोपित गोत्व का बोध होता है।[8]

3. तत्सामीप्य

सामीप्य सम्बन्ध के कारण प्रयुज्यमान लक्षणा का पतञ्जलि ने निम्नलिखित उदाहरण दिया है- **गङ्.गायां घोषः'' ''कूपे गर्गकुलम्''**।[9]

''गङ्.गायां घोषः'' प्रयोग में आधाराधेयभाव के अनुपपन्न होने के कारण सामीप्यरूप निमित्त से गङ्.गा शब्द के मुख्यार्थ गङ्.गाप्रवाह से सम्बद्ध तीर में गङ्.गागत धर्मों का आरोप किया जाता है। जब गङ्.गा शब्द मुख्यार्थ से सम्बद्ध तट रूप अर्थ का लक्षणा शक्ति के द्वारा बोध करा देता है तो उसमें घोष का आधारत्व उत्पन्न हो जाता है। इसी प्रकार **''कूपे गर्गकुलम्''** में भी मुख्यार्थ के अनुपपन्न होने पर सामीप्य निमित्त से कुएं के तट में कुएं का आरोप होता है। लक्षणा शक्ति के द्वारा ''कुएं के समीप गर्गों का कुल है'' यह अर्थ बोध का विषय बनता है।

1. तत्साहचर्य

साहचर्य के कारण भी अन्य वस्तु में अन्य के धर्मों का आरोप किया जाता है। कोई व्यक्ति किसी वस्तु को जब धारण किये रहता है तब उस वस्तु के साहचर्य के कारण उसी वस्तु के नाम से उस व्याक्ति को लक्षित किया जाता है। तत्साहचर्यरूप निमित्त से होने वाली लक्षणा के **''कुन्तान् प्रवेशय'** तथा **''यष्टीः प्रवेशय''** उदाहरण महाभाष्यकार द्वारा प्रस्तुत किये गये हैं।[10] इन उदाहरणों का मुख्य अर्थ बाधित होता है क्योंकि अचेतन कुन्त

तथा यष्टियों के द्वारा प्रवेशन क्रिया नहीं हो सकती, अतः मुख्यार्थ के बाधित होने पर साहचर्य रूप निमित्त से कुन्तधारी तथा यष्टिधारी पुरूषों का लक्षणा से बोध होता है। इस प्रकार महाभाष्यकार ने इन निमित्तों से प्रयुज्यमान लक्षणा का विवेचन कर प्रष्ठ अकारान्त पुल्लिङ्.ग शब्द के स्त्रीत्व की अनुपपत्ति का जो प्रश्न उठाया था उसका भी समाधान कर दिया है। ''प्रष्ठस्य स्त्री'' ''ब्राह्मणस्य स्त्री'' आदि प्रयोगों में साहचर्य रूप निमित्त के द्वारा स्त्री में प्रष्ठत्व, ब्राह्मणत्व आदि का आरोप किया जाता है, जिससे पुंल्लिङ्.ग शब्द से पुंयोग में स्त्रीत्व की आख्या सम्भव हो जाती है।

पतञ्जलि ने अन्यत्र भी लक्षणा की आवश्यकता को स्वीकार कर उसका स्वरूप स्पष्ट किया है। डित्थ आदि शब्दों की अव्युत्पत्ति की स्थिति में भी उनसे अर्थबोध को स्वीकार करते हुए इन्होंने डित्थादि में गुण, क्रिया आदि के आरोप का प्रतिपादन किया है। डित्थ आदि में प्रकृत्यर्थ के अतिरिक्त प्रत्ययार्थ की अविद्यमानता के कारण गुणादि के अभाव में इन शब्दों से ''तस्य भावस्त्वतलौ'' (पा. सू. 5/1/119) सूत्र के द्वारा विधीयमान त्व तल् आदि भावार्थक प्रत्यय नहीं हो सकते? इस समस्या के समाधान में पतञ्जलि ने इन वर्तमानकालिक डित्थादि में प्राथमकल्पिक डित्थादि के गुणों के आरोप की कल्पना की है। इसका अभिप्राय यह है कि प्राक्तन कल्पों में हुए ''डित्थ'' डत्थट्'' अदि व्यक्तियों के द्वारा किये गये गुणें एवं क्रियाओं का सादृश्य आदि के कारण वर्तमान कालिक डित्थादि में आरोप कर इन शब्दों से भावप्रत्ययों की उपपत्ति की जाती है।''[11] इस प्रकार भाष्यकार अन्य में अन्य के गुण क्रियादि का आरोप प्रतिपादित कर लक्षणा की स्थिाति स्पष्ट करते हैं।

भर्तृहरि का विवेचनः

लक्षणा के विषय में भर्तृहरि के विचार भी बहुत महत्वपूर्ण हैं। इन्होंने शब्द को सर्वशक्तिमान् माना है। शब्द का मुख्यत्व एवं गौणत्व प्रसिद्धि एवं अप्रसिद्धि के आधार पर होता है। शब्द में ऐसी शक्ति है कि उससे सभी प्रकार के अर्थों का बोध हो सकता है। गो शब्द की गोत्व अर्थ में प्रसिद्धि है अतः इस अर्थ के प्रतिपादन में गो शब्द मुख्य शब्द है। मुख्य शब्द में अर्थ की प्रतिपादकता मुख्या अर्थात् अभिधा वृत्ति के द्वारा सम्भव होती है

तथा च उसी गो शब्द का वाहीक अर्थ अप्रसिद्ध अर्थ है अत: वाहीक अर्थ के प्रतिपादन में गो शब्द गौण है। यह गो शब्द लक्षणा वृत्ति के कारण उक्त अर्थ के प्रतिपादन में समर्थ होता है।[12]

भर्तृहरि द्वारा प्रसिद्धि एवं अप्रसिद्धि के आधार पर शब्द के गौणत्व एवं मुख्यत्व के इस उपपादन से नागेश आदि आचार्यो ने अभिधा के दो प्रसिद्धा एवं अप्रसिद्धा भेदों की उपपत्ति कर लक्षणा के खण्डन करना चाहा है। पं. रघुनाथ शर्मा. डॉ. कालिका प्रसाद शुक्ल आदि के द्वारा नागेश का समर्थन किया गया है। नागेश ने यद्यपि लक्षणा को न मानकर अप्रसिद्धा शक्ति को स्वीकार करने में लाघव का प्रतिपादन किया है तथापि गौण अर्थ के प्रतिपादन में लक्षणा के अतिरिक्त अन्य कोई वृत्ति समर्थ नहीं है। नागेश कोभी कुछ विशिष्ट शब्दों के अर्थबोध के लिए लक्षणा वृत्ति को मानना पड़ा है। उन्होंने पाणिनि आदि प्रामाणिक आचार्यो द्वारा विहित सङ्.केत को ही वाचकता का नियामक स्वीकार कर आधुनिक व्यक्तियों द्वारा विहित सङ्.केतों के वाचकता-नियामकत्ता का खण्डन किया है। इस स्थिति में आधुनिक सङ्.केतों के स्थलों में तथा बारहवें दिन किये जाने वाले नामों से अर्थबोध के लिए अभिधा की अप्रवृत्ति के कारण लक्षणा वृत्ति को इन्हें भी स्वीकार करना पड़ता है। इन स्थलों में ''घट'' ''गोविन्द'' आदि के गुण, क्रिया आदि के आरोप के द्वारा तथा तन्मूलक प्रवृत्तिनिमित्त के आरोप के द्वारा लक्ष्यार्थ का बोध होता है।[13] नागेश ने अपनी बात के समर्थन में महाभाष्य के उस अंश को प्रमाण रूप में उपन्यस्त किया है जहां डित्थ आदि में प्राथमकल्पिक डित्थ आदि के द्वारा किये गए गुण क्रिया आदि का आरोप कर भावप्रत्ययों की उन शब्दों से उपपत्ति को प्रतिपादित किया गया है। महाभाष्य में प्रतिपादित इस अंश का विवेचन पहले किया जा चुका है।

वस्तुत: भर्तृहरि यहां शब्द के व्यापक स्वरूप को स्पष्ट करना चाह रहे हैं। उनका यह कथमपि अभिप्राय नहीं है कि गौण अर्थ भी अभिधा द्वारा प्राप्त हो सकता है। शब्दों में विभिन्न अर्थों के प्रतिपादन का जो सामर्थ्य रहता है, वह निमित्तादि की दृष्टि से विभिन्न अर्थबोधक व्यापारों से अभिव्यक्त किया जाता है आगे चलकर काव्यशास्त्रियों ने जिस अर्थ तथा संदर्भ में लक्षणा वृत्ति की व्याख्या की है लक्षणा का वही स्वरूप इन्हें भी अभिप्रेत

था। अभिधेयार्थ मुख्य शब्द से साक्षात् सड्.केत सम्बन्ध से सम्बद्ध होता है। ''गौर्वाहीक:'' प्रयोग में गो शब्द का वाहीक अर्थ किसी भी स्थिति में साक्षात्सङ्केतित नहीं माना जा सकता। मुख्यार्थबाधादि के अनुसन्धान तथा निमित्तादि के सत्व में गो शब्द लक्षणावृत्ति के द्वारा ही गोत्वारोपवान् वाहीक अर्थ का प्रतिपादन करता है। वाहीक में गोत्व का आरोप भर्तृहरि स्पष्ट शब्दों में स्वीकार करते हैं। अन्य में अन्य के धर्मों का आरोप ही तो लक्षणा है। भर्तृहरि ने भी गोगत जाड्य, मान्द्य आदि साधरण धर्मों को वाहीक में गोत्व के आरोप का निमित्त माना है।[14] शब्द की अपने स्वरूप में स्थिति को स्थिर बताते हुए इन्होंने यह भी कहा है कि यद्यपि शब्द स्वरूपत: सभी अर्थों से सम्बद्ध होता है तथापि उसके स्वरूप में कोई परिवर्तन नहीं होता, निमित्तादि के कारण केवल अर्थ विपर्यस्त होता रहता है।[15] ''एक ही शब्द अनेक अर्थों का बोध कराने में समर्थ है'' इस सिद्धान्त को स्वीकार करने पर भी प्रसिद्धि एवं अप्रसिद्धि के आधार पर शब्द का गौणत्व तथा मुख्यत्व उपपन्न हो जाता है।[16]

भर्तृहरि ने यह भी स्पष्ट किया है कि जो शब्द अन्य शब्द के प्रयोग के कारण अर्थप्रकरणादिरूप प्रयत्न से मुख्यार्थ से भिन्न अर्थ के बोध केलिए प्रयुक्त होता है वह शब्द अप्रसिद्ध कहलाता है, इस शब्द की गौण अर्थ में हठात् प्रवृत्ति होती है।[17] मुख्यार्थ का बाध हो जाने के कारण स्खलद्गति शब्द प्रवृत्तिनिमित्ततया जाड्यादि गुणारोपरूप गौण अर्थ का बोध कराता है।

गौणार्थबोधक शब्द के स्वरूप को अभिव्यक्त कर भर्तृहरि ने लक्षणा में प्रयोजक निमित्तों का भी विस्तृत विवेचन किया है। लक्षणा के प्रयोजक के रूप में सादृश्य को निमित्त मानते हुए इन्होंने कहा है कि गोत्वादि जाति के अभिधायक गो आदि शब्द गोत्वादि जाति रूप मुख्यार्थ के अतिरिक्त वाहीकादि अर्थों में गोत्वादि जाति से आश्रयत्वेन सम्बद्ध गवादि व्यक्ति के जाड्य आदि धर्मों के सदृश वाहीकादिगत जाड्यादि धर्मों को निमित्त बनाकर जहां प्रयुक्त होते हैं वहां गौण कहलाते हैं।[18] अपने इस विचार को प्रस्तुत करते हुए भर्तृहरिने ''अपरे'' शब्द का उपादान कर सम्भवत: ताद्धर्म्य को लक्षणा का प्रयोजक प्रतिपादित किया है। इस निमित्त के अतिरिक्त भर्तृहरि ने लक्षणा में प्रयोजक हेतु के रूप में

अर्थविपर्यास, रूप तथा शक्ति को भी मान्यता प्रदान की है[19]

भर्तृहरि ने अभिधा एवं लक्षणा का समासतः विवेचन करने के अनन्तर सिद्धान्ततः यह कहा है कि अर्थ प्रकरणादि निमित्तों की अपेक्षा के बिना शब्द के श्रवणमात्र से जिस अर्थ का बोध होता है वह मुख्य अर्थ है। मुख्य अर्थ प्रकरणादिरूप प्रयत्न से मुख्यार्थबाधादि के अनन्तर जिस अर्थ का बोध होता है वह गौण अर्थ है। [20] पतञ्जलि एवं भर्तृहरि के विवेचनों में सभी वृत्तियों के बीज स्पष्ट रूप में विद्यमान हैं। उपचार के रूप में लक्षणा के सङ्.केत महाभाष्य में अनेक स्थलों पर मिलते हैं। उदहरण रूप में निम्नलिखित दो अंश द्रष्टव्य हैं:–

1. **युवत्वं लोके ईप्सितं पूजेत्युपचर्यते।** म. भा. 4/1/163
2. **लोके हि संख्यां प्रवर्तमानामुपचरन्ति।** वही 4/1/93

महाभाष्य के इस द्वितीय अंश की व्याख्या में नागेश ने स्पष्ट रूप से कहा है कि ''उपचरन्ति'' का प्रयोगकर भाष्यकार ने लक्षणाबीज के सम्बन्ध को स्पष्ट किया है। इतना ही नहीं लक्षणाशब्द का मूलरूप भी महाभाष्य में मिलता है। पतञ्जलि ने **''त्रैकाल्यं खल्वपि लोके लक्ष्यते''** (म. भा. 3/1/66) इस अंश में ''लक्ष्यते'' शब्द का उपादान किया है, यही ''लक्ष्यते'' शब्द लक्षणा का मूल है।

व्याकरणशास्त्र का मुख्य प्रतिपाद्य अखण्डवाक्यस्फोट है, अखण्डवाक्यार्थ के महत्व के कारण लक्षणा आदि की स्वतन्त्र सत्ता मानने की यद्यपि वैयाकरणों को आवश्यकता नहीं पड़ती तथापि जब पद-पदार्थ का विचार किया जाता है तो उसकी इनको आवश्यकता होती है इसीलिए इन्होंने इसका विस्तृत विवेचन किया है।

भर्तृहरि मुख्या तथा गौणी वृत्ति का स्पष्ट उल्लेख भी करते हैं। [21] इसी गौणी वृत्ति का नाम कुछ काल बाद लक्षणावृत्ति हो गया है।

आचार्य नागेश का मत–

पतञ्जलि आदि वैयाकरणों के विवेचन के आधार पर नागेश ने लक्षणा के व्यवस्थित लक्षण का प्रतिपादन किया है। इनका विचार है कि अन्वय आदि की सिद्धि न हो सकने

के कारण शब्दार्थ रूप में जिसका ग्रहण होता है, उसके साथ सम्बन्ध के अनुसन्धान के द्वारा उद्‌बुद्ध शक्तिविषयक संस्कार से जो बोध होता है, वह लक्षणा के कारण होता है।[22] इन्होंने यह भी प्रतिपादित किया है कि तात्पर्यानुपपत्ति को लक्षणा का बीज मानना चाहिये। अन्वयानुपत्ति को लक्षणा का हेतु नहीं माना जा सकता क्योंकि ''गङ्.गायां घोष:'' आदि लाक्षणिक प्रयोगों में घोष आदि शब्द की ''मकर, नौका''आदि में लक्षणा करके अन्वयानुपपत्ति का निवारण किया जा सकता है। घोष की मकर आदि में लक्षणा करने पर लक्ष्यार्थ ''गङ्.गा में मकर'' आदि होगा. किन्तु यह अर्थ वक्ता को अभिप्रेत नहीं है वक्ता का ''गङ्.गा के तट पर कुटी है'' इस अर्थ में तात्पर्य है। अत: तात्पर्यानुपपत्ति को ही लक्षणा का बीज मान लेने पर वक्ता के तात्पर्य के कारण गङ्.गा शब्द की ही लक्षणा गङ्.गाा-तट अर्थ में की जाती है, घोष आदि की नहीं।[23] नागेश ने तात्पर्यानुपपत्ति के साथ ही रूढि अथवा प्रयोजन को भी लक्षणा का प्रयोजक स्वीकार किया है।[24] इन्होंने ताद्‌धर्म्य आदि सम्बन्धों के आधार पर लक्षणा के भेदों की भी व्याख्या की है, किन्तु इनके इस प्रतिपादन में साहित्याशस्त्रियों की छाया स्पष्ट है।

सन्दर्भ-ग्रन्थ-सूची

1. तस्येदम्((पा. सू. 4/3/120)
2. किं पुनरत्रोदाहरणम् ? प्रष्ठी। प्रचरीति॥ कथं पुनरयं प्रष्ठशब्दोऽकारान्त: स्त्रियां वर्तते? ॥ तस्येदमित्यनेनाभिसम्बन्धेन। यथैव ह्यसौ तत्कृतान्स्नानोद्वर्तनपरिषेकांल्लभते एवं प्रष्ठशब्दमपि लभते।............नावश्यमेवायमभिसम्बन्धो भवति तस्येदमिति, अयमप्यभिसम्बन्धेऽस्ति सोऽयति॥ म. भा. 4/1/48
3. पुंयोगात् स्त्रियां वर्तते इत्यनेन गौणी वृत्तिरुक्ता। सि. कौ. त. बो. पृ. 150
4. कथं पुनरेतस्मिन् ''स'' इत्येतद् भवति? चतुर्भि: प्रकारैस्तस्मिन् ''स'' इत्येतद् भवति- ताटस्थ्यात्'',ताद्‌धर्म्यात्, तत्सामीप्यात् तत्साहचर्यादिति। म. भा. 4/1/48
5. ताटस्थ्यात् मञ्चा हसन्ति गिरिर्दह्यते। म. भा. 4/1/48
6. ताद्‌धर्म्यात्-जटिनं पीनं ब्रह्मदत्त इत्याह। ब्रह्मदत्ते यानि कार्याणि जटिन्यपि तानि क्रियन्त इत्यतो जटी ब्रह्मदत्त इत्युयते। म. भा. 4/1/48

7. गोत्वानुषङ्.गो वाहीके निमित्तात्कैश्चिदिष्यत। अर्थमात्रं विपर्यस्तं शब्दः स्वार्थे व्यवस्थितः ॥ वा. प. 2/255
8. वा. प. पुष्पराज 2/255
9. तत्सामीप्यात् गड्.गायां घोषः कूमे गर्गकुलम्। म. भा. 4/1/48
10. तत्साहचर्यात्–कुन्तान् प्रवेशय, यष्टीःप्रवेशयेति। वही 4/1/48
11. डित्थादिषु तर्हि वर्त्यभवाद् वृत्तिर्न प्राप्नोति–डित्थत्वं डित्थता। डाम्भिट्टता डाम्भिट्टत्वमिति। तत्रापि–कश्चित् प्राथमकल्पिको हिडथो डाम्भिटटश्चेति। तेन कृतां क्रियां गुणान् वा यः कश्चित् करोति स उच्यते––डित्थत्वं त एतदडाम्भित्वं एतत्। एवं डित्थाः कुर्वन्त्येव डाम्भिट्टाः कुर्वन्ति॥ म. भा. 5/1/119
12. सर्वशक्तेस्तु तस्यैव शब्दस्यानेकधर्मणः। प्रसिद्धिभेदाद् गौणत्वं मुख्यत्वं चोपवर्ण्यते॥ वा. प. 2/253
13. एवं चाधुनिक सड्.केतस्थले द्वादशेऽह्नि क्रियमाणनामस्थले च लक्षणा, तत्र घटगोविन्दादिगुणाद्यारोपेण तन्मूलकतत्प्रवृत्तिर्न प्राप्नोति डित्थत्वम्''इत्याशड्.क्य प्राथमकल्पिकडित्थेन कृतां क्रियां गुणान् वा यः कश्चित् करोति स उच्यते'' हित्थत्वं त एतदेवं डित्थाः कुर्वन्ति। वै. सि. ल. म. पृ. 26
14. गोत्वनुषड्.गो वाहीके निमित्तात् कैश्चिदिष्यते। अर्थमात्रं विपर्यस्तं शब्दः स्वार्थे व्यवस्थितः ॥ वा. प. 2/255
15. तथा स्वरूपं शब्दानां सर्वार्थेष्वनुषज्यते। अर्थमात्रं विपर्यस्तं स्वरूपे तु स्थितिः स्थिरा। वही 2/256
16. अनेकार्थत्वमेकस्य यैः शब्दस्यानुगम्यते।
सिद्ध्यसिद्धिकृता तेषां गौणमुख्यप्रकल्पना॥ वही 2/257
17. यतस्त्वन्यस्य प्रयोगेण यत्नादिव नियुज्यते।
तमप्रसिद्ध मन्यन्ते गौणार्थाभिनिवेशिनम्. ॥ 2/266
18. जातिशब्दोम्न्तरेणापि जातिं यत्र प्रयुज्यते।
सम्बन्धिसदृशाद् धर्मात् तं गौणमपरे विदुः। वही 2/273

19. 'क' विपर्यासादिवार्थस्य यत्रार्थान्तरतामिव।

मन्यन्ते स गवादिस्तु गौण इत्युच्यते क्वचित्. ॥ वही 2/274

'ख' वही 2/276

'ग' वही 2/277

20. श्रुतिमात्रेण यत्रास्य तादर्थ्यमवसीयते।

तं मुख्यमर्थं मन्यन्ते गौणं यत्नोपपादितम् ॥ वा. प. 2/278

21. वाटपरिक्षेपेऽस्य मुक्ष्यावृत्ति:। पुरूषादिषु तु गौणी। म. भ. त्रिपादी पृ. 138

22. किञ्च अन्वयाद्यनुपत्तिपूर्वकं शक्यत्वेन गृहीतांर्थसम्बन्धज्ञाने नोद्बुद्धशक्तिसंस्कारतो बोधे लक्षणेति व्यवहारात्। वै. सि. ल. म. वृ. 94

23. वस्तुतस्तु तात्पर्यानुपत्तिरेव तद्बीजस्। अन्यथा गङ्गाया घोष: इत्यादौ घोषादिपदे एव मकरादिलक्षणापत्ति:, तावताप्यन्वयानुपपत्तिपरिहारात्। वही पृ. 94-5

24. एवं रूढिप्रयोजनान्यतरदपि तत्कारणमनुभवबलात्। वही पृ. 95

अथर्ववेद की आयुर्विज्ञानपरक अवधारणाएँ

डा. चक्रधर बिजल्वान, लखनऊ

वेद चार हैं। उनमें से जयन्तभट्ट ने तो अथर्ववेद को ही ज्यायस् अर्थात् सबसे प्रमुख वेद माना है। सत्ता ज्ञान विचारणा और लाभ अर्थो में प्रवर्तित विद् धातु से निष्पन्न वेद शब्द प्रमुखतः ज्ञान वाचक है। अथर्ववेद के अनुसार तो बोध और प्रतिबोध यानी ज्ञान विज्ञान ही मनुष्य के रक्षक माने गये हैं। 'वेद' और 'ज्ञान' लगभग पर्यायवाची शब्द है। वैसे भी संसार का कोई भी ऐसा भाव या पदार्थ नहीं हैं, जिसका परोक्ष या अपरोक्ष रूप में सांकेतिक या स्पष्ट रूप में कुछ-न-कुछ उल्लेख वेदों में न हो। यही कारण है कि ज्ञान की अन्य सभी विधाओं अथवा विद्या के सभी भेदों और उपभेदों के प्रमुख स्रोत सामान्यतया सभी वेदों में और विशेष रूप से अथर्ववेद में उपलब्ध हो जाते हैं। वेदों को यद्यपि अपरा विद्या में परिगणित किया जाता है, किन्तु अथर्ववेद के सूक्ष्म आकलन से यह सिद्ध होता है कि पराविद्या के आधार स्तम्भ भी वस्तुतः वेद ही है। तद्यथा-

बोधश्च त्वा प्रतीबोधश्च रक्षता मह्वप्नश्च त्वानवद्राणश्च रक्षताम् **गोपायंश्च त्वा जागृविश्च रक्षतम्म्** । (अथर्व. -8. 1 . 13 . 2)

लौकिकजीवन में वैसे तो अनेक आवश्यकताओं की पूर्ति अपेक्षित होती है, फिर भी आध्यात्मिक दृष्टि से अपवर्ग और भौतिक दृष्टि से सुख समृद्धि-पूर्वक दीर्घजीवन प्रायः सभी विवेकशील मानवों का अभिप्रेत माना जा सकता है। शरीर को नीरोग, स्वस्थ और मन को शुद्ध रखना दोनों ही दृष्टियों से बहुत महत्वपूर्ण है। क्योंकि सुन्दर स्वास्थ्य और शुद्ध मन के-बिना न तो समुचित रूप से लोकयात्रा हो सकती है, और न ही समीहित परमगति की प्राप्ति। संभवतः सृष्टि के आदिकाल से ही प्रत्येक प्राणी अपने जीवन की रक्षा के लिए तथा पारलौकिक सद्‌गति के लिए सर्वाधिक सचेत रहता आया है, और इसीलिए ज्ञान के आदि भण्डार वेदों में प्राणियों के दीर्घजीवन आरोग्य और आध्यात्मिक अभ्युदय के संबंध में अनेकानेक सूक्त और मन्त्र उपलब्ध होते हैं। यद्यपि ऐसे मन्त्र सभी वेदों में है किन्तु आयुष्यं रोगोपचार और अभिचार परक और व्यावहरिक जीवन से सम्बद्ध अधिकतर मन्त्रों का

सम्बन्ध अथर्ववेद से है। यहाँ हम मुख्यतः अथर्ववेद के कतिपय सूक्तों और मन्त्रों में उपलब्ध ऐसी कतिपय अवधारणाओं का सांकेतिक उल्लेख करेंगे, जिनमें मनुष्य के आध्यात्मिक व अभ्युदय दीर्घजीवन, रोगोपचार और मानसिक स्वास्थ्य के विकास से संबंधित उपायों और कारणों की विज्ञानसम्मत चर्चा उपलब्ध होती है।

2. अथर्ववेद का वैशिष्ट्य और आरोग्य में संस्कारों की भूमिका

आरोग्य और दीर्घजीवन का निरूपण आयुर्वेद में है और आयुर्वेद अथर्ववेद का उपवेद है। अथर्ववेद का अन्य वेदों के संदर्भ में क्या स्थान है, इस संदर्भ में यह ज्ञातव्य है कि जीवन खाद्यपदार्थों पर ही नहीं अपितु संस्कार पर भी निर्भर करता है।- इन प्रश्नों पर मीमांसा प्रभृतिशास्त्रों में भी विस्तार से चर्चा की गई है। जयन्तभट्ट ने न्यायमंजरी में अथर्ववेद के ज्यायस्त्व का जो आख्यान किया है, उसका सार यह है कि ऋचा होत्र क्रियते, यजुषऽऽध्वर्यत्वं साम्ना औद्गात्रम् अथ केन ब्रहमत्वं क्रियते इति त्रय्या विद्यया इति।

अथर्ववेदस्तु त्रयात्मक एव, तत्र हि ऋचो यंजूषि सामानि इति त्रीण्यपि सन्ति तेन ब्रहमत्वं क्रियमाण त्रया कृतं भवति।

क. अथर्वाड्गिरोविदेद् ब्रहमा इति। कथम्? यतो न त्रयी नाम किमपि वस्त्वन्तरम्।

ख. वैद शब्दे उच्चारिते चत्वारोऽपि प्रतीयन्ते।

ग. **अथर्ववेद का संस्काराधानपरक ज्यायस्त्व** जयन्त भट्ट ने इस प्रकार बनाया है-

यदि पुनरोत्तराधर्येण बिना न परितुष्यते तदर्थवेद एव प्रथमः ततः परमस्य मन्त्रस्य ब्रहमणः प्रणवस्याभिव्यक्तेः,

तथा च श्रुतिः-ब्रहम ह वा इदमग्र आसीत् इत्युपक्रम्य आथर्वणं वेदमभ्यस्य अश्वनास्यत् अभ्यतपत् सन्तपत् तस्माच्छान्तात् सन्तप्तान् ओम् इति मन एव अर्ध्वज् अक्षरम् उदक्रामदित्यादि तथा महाव्याहतीनां शाखान्तर-प्रसिद्वानाम् अप्रसिद्वान्त च बृहद्दित्यादीनां तत एवोत्थानम्, अथर्ववेदकृतोपनयनसंस्कारस्य वेदान्तराध्ययनम् अविरुद्धम् अन्यवेदोपनीयमानस्य तु नाथर्वणोपनयन संस्कारंमप्रापितस्याथर्ववेदाध्ययने अधिकारः इति अथर्ववेद एव ज्यायान्। न्या. सं. पृ.- 237

उपर्युक्त चिन्तन का यह निहितार्थ है कि न केवल आध्यात्मिक शारीरिक स्वास्थ्य तथा सामाजिक जीवन में संस्कारो का भी अपना विशिष्ट महत्व है संस्कारित व्यक्ति सदैव

नीरोग रहता है। अतः भौतिक स्वास्थ्य तथा समृद्धि के साथ-साथ आध्यात्मिक उन्नति एवं मेधा के विकास में ऐसे संस्कारों का बड़ा मंहत्व है जो अथर्ववेद परम्परा से किये जाते हैं।

3. अथर्ववेद की मेधाजननपरक वैज्ञानिक मान्यता।

अथर्ववेद को ब्रहमवेद, अमृतवेद, आत्मवेद आदि नामों से भी अभिहित किया जाता है। इस संदर्भ में गोपथ ब्राहमण के निम्न लिखित कथन बहुत महत्वपूर्ण है-

क. श्रेष्ठो ह वेदस्तपसोऽधिजातो ब्रहमज्ञानं हृदये संवभूव

(गो. ब्रा. 1. 9.)

ख. एतद्वै भूयिष्ठं ब्रहम यद् भृग्वङ्गिरसः।

योऽङ्.गरसः स रसः येऽथर्वाणः सद्भेषजम् यद्भेषजं तदमृतम् यदमृतं तद्ब्रह्म।

(गो. ब्रा. 3. 4)

ग. चत्वारो इमे वेदा ऋग्वेदो, यजुर्वेदः सामवेदो ब्रहमवेदः।

(गो. ब्रा. 2. 16)

मेधाजनन यानी बुद्धि का संवर्धन करने के भी उपाय अथर्ववेद में बताये गये हैं-

ये त्रिसप्ताः परियन्ति विश्वा रूपाणि बिभ्रतः वाचस्पतिर्बत्वा तेषा तन्वोऽद्य दधातु में॥ (अथर्व-1. 1. 1) वैसे जो अथर्ववेद की नौ शाखाएँ हैं। तद्यथा (1) पैप्पलाद (2) तौद, (3) मौद, (4) शौनकीय (5) जाजल (6) जलद, (7) ब्रह्मवाद (8) देवदर्श एवं (9) चारणवैद्य । किन्तु इनमें से सम्प्रति पैप्पलाद और शौनकीय शाखाएँ ही उपलब्ध है। अथर्ववेद में 20 काण्ड हैं।

4. आयुष्य मर्यादा की परिवर्धन परिवर्तनशीलता।

सांसारिक मान्यताओं के अनुसार सामान्यतया प्राणी की आयु नियतावधिक अर्थात् ईश्वर द्वारा नियत अवधिवाली मानी जाती है, किन्तु अथर्ववेद में इस बात का स्पष्ट उल्लेख है कि जीवन की अवधि को मनुष्य अपने आहार-विहार, सत्कर्म, मर्यादित क्रियाकलापों, साधनाओं और सावधानियों से काफी हद तक बढ़ा सकता है। तात्पर्य यह है कि अथर्ववेद के अनुसार जीवन का आयाम भाग्य या नियति पर नहीं अपितु आरोग्य पर आधारित माना गया है। दीर्घायु के लिए अथर्ववेद में अनेक विधिविधानों का उल्लेख

इस बात का प्रतीक है कि वैदिक ऋषि आयु को नियतकालावधि नहीं अपितु सदाचार और सदुपचार से परिवर्धनयोग्य मानते थे। यहां तक कि मृत्यु के मुँह में पड़ चुके मुमूर्ष के जीवन को बचाने का उल्लेख भी अथर्ववेद में बड़े विस्तार से किया गया है। उदाहरणतया एक मन्त्र देखे-

देवानां हेतिः परित्वा वृणक्तु पारयमित्वा रजस उत् त्वा मृत्योरपीपरम्।

आरादग्नि क्रव्यादं निरूहं जीवातवे ते परिधिं दधामि॥

(अथर्ववेद-18. 1. 2. 9)

अर्थात् देवताओ के आयुध तुम्हें छोड़ दें मृत्यु के कारणभूत और ज्वर आदि के हेतु भूत रागद्वेष से मैं तुमको पार लगाता हूँ मूत्यु से भी तुम्हें पार लगाता हूँ। मै क्रत्याद् अग्नि को भी तुमसे दूर करता हूँ तथा तुम्हारे जीवन के लिए इन मन्त्र यज्ञ औषधियों की परिधि को सम्पन्न करता हूँ।

दीर्घजीवन की इच्छा का उद्घोष तो ऋग्वेद में भी बहुत स्पष्ट रूप से किया गया है। तद्यथा-

ओम् शतं शरदो वर्द्धमानः शतं हेमन्तान् शतं वसन्ताम् ।

शतमिन्द्राग्नी सविता वृहस्पतिः शतायुषा वृविषेमं पुनर्दुः॥

ऋ. 10. 16 1. 4

औषधि विज्ञान-: दीर्घायुष्य के लिए रसायन का अन्वेषण अथर्ववेद के ऋषियों का भारतीय चिकित्सा के क्षेत्र में एक महत्वपूर्ण अवदान है। वेदों में उल्लिखित औषधियों की परिगणना करने का कतिपय विद्वानों ने प्रयास किया है। आचार्य प्रियव्रत शर्मा ने **आयुर्वेद का वैज्ञानिक इतिहास''** नामक ग्रन्थ में यह बताया है कि ऋग्वेद में 67 यजुर्वेद में 81 और अथर्ववेद में 289 औषधियों के गुण और प्रभाव का उल्लेख मिलता है। औषधि विज्ञान के अतिरिक्त विकृति-विज्ञान तथा चिकित्सा विज्ञान का भी परम विकसित रूप अथर्ववेद में उपलब्ध होता है। उसी के आधार पर आयुर्वेदसंहिताओं का विकास हुआ। उत्पति क्षेत्र की दृष्टि से औषधियों के दो प्रकार बताये गये है-(1) पर्वतीय (2) समतल क्षेत्रीय। विष पर्वतों में ही उपलब्ध माना गया है। यज्ञो में पशुओं के उपयोग के कारण न

केवल मनुष्यों, अपितु पशुओं की चिकित्सा पर भी विशेष ध्यान दिया जाता था। अथर्ववेद के अनुसार औषधियों के चार वर्ग हैं। -तद्यथा- (1) वनस्पति (बड़ेवृक्ष) (2) वानस्पत्य (छोटे वृक्ष) (3) वीरुध (लतागुल्म) और (4) औषधि अन्तरिक्ष को औषधियों का पिता तथा पृथ्वी को माता कहा गया है।

कल्पभेद औषधियों के भेद इस प्रकार माने गये हैं-

1. आथर्वणी-जिनका प्रयोग शान्ति पौष्टिक कर्मों में होता है।
2. आंगिरसी- जिनका प्रयोग मारण-मोहन में होता है।
3. दैवी- जिनका प्रयोग अजर अमर बनाने के लिए होता है।
4. मनुष्यता- सामान्य औषधियां

औषधियों की प्रभावकारिणी शक्ति को वीर्य कहा जाता है। इसीलिए उनको **नानावीर्या** और **विश्ववीर्या** कहा जाता है।

6. आयुष्य की सन्तुलितकामसुखोपयोग मूलकता।

मनुष्य के दीर्घायुष्य में ब्रह्मचर्य के पालन की ही नहीं अपितु कामसुख की उपयोगिता तथा महत्ता का भी अथर्ववेद में उल्लेख है। आयुर्वेद का वाजीकरण सिद्धान्त अथर्ववेद पर आधरित है। काम भावना को दीप्त रखने पौरुष को बढ़ाने तथा संतति वृद्धि के लिए किये जाने वाले वाजीकरण की विधि में **जीवन्ती, दर्भ** और **शतवार** जैसी औषधियों के प्रयोग से सम्बद्ध मन्त्रों का भी अथर्ववेद में अपना विशिष्ट स्थान है। तात्पर्य यह है कि अथर्ववेद के अनुसार काम शक्ति समन्वित क्षमता युक्त शारीरिक पौरूष का दीर्घजीवन के साथ, अनन्य सम्बन्ध है, किन्तु अतिरेकिणी भोगाशक्ति को भी उचित नहीं माना गया है। इस दृष्टि से ध्यान देने योग्य कतिपय मन्त्र इस प्रकार है-

जीबलां नधारिषां जीवन्तीमोषधीमहम्।
त्रायमाणां सहमानां सहस्वतीमिह हुतेऽस्मा अरिषद्वतातये॥

अथर्व.-8. 2. 6

आरभस्वेमाममृतस्य श्नुष्टिमच्छिद्यमाना जरदष्टिरस्तु ते।
असुं त आयुः पुनराभरामि रजस्तमो मोपगा मा प्रमेष्ठाः॥

अथर्व.- 8. 2. ।

जीवतां ज्योति रभ्येह्यर्वाङ्. त्वां हरामि शताशारदाय।
आमु चन् मृत्युपाशानशास्ति द्राधीय आयुः प्रतरं ते दधामि॥

अथर्व.-8. 2. 2.

अथर्ववेद का यह सन्देश है कि भोग और संयम का समुचित सामंजस्य रखकर ही मनुष्य को अपने क्रियाकलापों का निर्धारण करना चाहिए-इमं प्रियं रेतः आयुषे वर्चसे नय।

अथर्व का. 2. 28. 5

ब्रह्मचर्य का महत्व भी बताया गया है।

ब्रह्मचर्येण तपसा देवामृत्युमुपाघ्न

अथर्व. 11. 5. 19

अथर्ववेद में काम का उल्लेख व्यापक अर्थ में भी किया गया है और यह बताया गया है कि जगत् में दृश्यमान जो कुछ है, वह काम का ही परिणाम है-

क इदं कस्मा अदान्, कामः कामायादात्।
कामो दाता कामः प्रतिग्रहीता कामः समुद्रभा विवेश॥
कामेन त्वा प्रतिगृरूभि कामैतत्ते॥ अथर्व- 3. 29. 7

7. दाक्षायणी विद्या की दीर्घायुष्य परकता एवं वैज्ञानिकता।

बल बढ़ानेवाली विद्या दाक्षायणी विद्या कहलाती है। कमजोरी की भावना से मन अशक्त तथा सामर्थ्य की भावना से मन भी बलभासी बन जाता है। बलवर्द्धक होने के कारण सुवर्ण दाक्षायण (दक्ष+अयन) कहलाता है। दक्ष शब्द का प्रयोग बल प्रयत्नशील सुर्वण और शक्तिमान् इन अर्थो में होता है, किन्तु सर्वाधिक प्रयोग इसका बल अर्थ में ही हुआ है। **अतः दाक्षायण का अर्थ है बल बढ़ाने का मार्ग,** जिससे सुवर्ण धारण प्रमुख है। सुवर्ण का भस्म के रूप में भक्षण तथा आभूषण के रूप में धारण किया जाता है। जो वैद्य सुवर्णधारण की विधि को जानते हैं वे अर्थवेद के अनुसार दाक्षायण कहलाते हैं और यह विधि दाक्षायणी विद्या कहलाती है। इस संदर्भ में अर्थवेद के निम्नलिखित मन्त्र विशेष रूप से उल्लेखनीय है-

यदा बध्नन्दाक्षायणा हिरण्यं शतानीकाय सुमनस्यमानाः।
तत्ते बध्नाभ्यायुषे वर्चसे बलाय दीर्घायुत्वाय शतशरदाय॥

अथर्व.-1. 35.।

नैनं रक्षांसि न पिशाचाः सहनों देवानामोजः प्रथमजं ह्ये3 तत् ।

यो विभर्ति दाक्षायणं हिरण्यं स जीविषु कृणुते दीर्घमायुः॥

अथर्व.-1. 35. 2

अपां तेजो ज्योतिरोजो बलं च वनस्पतीनामुत वीर्याणि।

इन्द्र दूवेन्द्रियाण्याधि धारयामो अस्मिन्तद्दक्षमाणोविमरद्हिरण्यम् ॥

अथर्व.- 1. 35. 3

8. यज्ञ की रोगोपचारपरक वैज्ञानिकता।

अथर्ववेद में रोगों और उनके उपचारों के अनेकानेक उल्लेख उपलब्ध होते हैं। यह सत्य है कि अनेक अथर्ववेद मन्त्रों का अभिचार परक प्रयोग होता है। किन्तु आरोग्य और दीर्घजीवन के उद्देश्य की पूर्ति सामान्य रोगों के उपचार के सम्बन्ध में भी अनेक सूक्त व मन्त्र है।

(1) **ज्वर और उसका उपचार**-अथर्ववेद के सप्तम काण्ड में ज्वर के 9 प्रकार उनके लक्षण तथा उनके निवारण का विवरण उपलब्ध होता है। तद्यथा-

नमो रूराय च्यवनाय नोदनाय, धृष्णवे

नमः शीताय पूर्वकामकृत्वने यो अन्येद्युः

उभयद्युरभ्यतीमं मण्डूकमभ्येत्वव्रतः ॥

1. रूरः-वह ज्वर जिसमें दाह होता है।
2. च्यवनः-जिस ज्वर के आरम्भ में शरीर काँपने लगता है।
3. नोदनः- जिस ज्वर के आने पर मनुष्य पागल सा हो जाता है।
4. धृष्णुः- जिस ज्वर के आने पर मनुष्य बेचैन हो जाता है।
5. शीतः- जो ज्वर सर्दी से आता है।
6. पूर्वकृत्वत्ः- जिसके आने पर शरीर के सब अवयव जकड़ जाते हैं।
7. अन्येद्युः- एक दिन छोड़कर आने वाला ज्वर।
8. उभयद्युः- दो दिन छोड़कर आनेवाला ज्वर
9. अव्रतः- जिसके आने का कोई नियम नहीं है।

यज्ञ से रोगोपचार-

देवपूजा, संगतिकरण और दान अर्थ में प्रयुक्त यज धातु से निष्पन्न यज्ञ शब्द का अर्थ हैदैवि शक्तियों का प्रसादन। यज् विस्तार धातु से भी यज्ञ शब्द निष्पन्न होता है। इसका अर्थ है सृष्टि का विस्तार इसी दृष्टि से यज्ञ को सृष्टि का मूल कहा गया है। अथर्ववेद में ज्वर प्रभृति रोगों को दूर करने के जो अनेक उपाय बताये गये है उनमें से यज्ञ भी एक है, तद्यथा-

1. अग्निस्तक्मानमण बाधतामितः सोमो ग्रावा वरूणः पूनदक्षाः ।
   वेदिर्बर्हिः समिधः शोभुन्वाना अप द्वेषांस्यमुया भवन्तु॥

2. कुष्ट नाशक के उपाय अथर्ववेद में इस प्रकार बताये गये हैं एतदर्थ राम, कृष्णा भविनी नामक औषधियों का उल्लेख भी मिलता है।

सुवर्णो जातः प्रथमस्तस्य त्वं पितमासिथ।
तदासुरी युधा जिता रूपं चक्रे वनस्पतीन्
आसुरी चक्रे प्रथमेदं किलास भेदज मिदं किलासनाशनम्
अनीनशत् किलासं सरूपामकरत्वचम् ॥

अथर्व. - 1. 24. 1-2

अश्वत्थ से कुष्ठरोग का उपचार

अश्वत्थो देवसदन सतृतीयस्यामृतो दिवि।
तत्रामृतस्य पुष्पं देवाः कुष्ठ भवन्वत॥

(अथर्व. अनु 10 सूत्र 95 मन्त्र।)

3. गण्डमाला चिकित्सा की चर्चा इस प्रकार की गई है एतदर्थ हवन का भी विधान है-

या ग्रैव्या अपाचितोऽथो या उपपक्ष्याः।
विजाग्नि या अपचिनः स्वयंस्रज्ञः॥

अर्थव-का. 7 स. 76. मन्त्र-।

विदम वै ते जायान्ध जानं यतो जायान्य आयसे।

कथं ह तत्र त्वं हेनो यस्य कृष्मो हविर्गृहे॥

अर्थव-7. 76. 5

4. केशवर्धनी औषधि का उल्लेख इस बात को प्रभावित करता है कि अथर्ववेद में न केवल रोगोपचार अपितु सौन्दर्यवर्द्धक औषधियों से भी आयुष्य को बढ़ाने का प्रावधान है।

रेवतीरनाधृषः सि सवः सिसासथ।

उतस्थ केशदृहणीरथो ह केशवर्धनीः

अर्थव-5. 13. 3. सू. 23 मन्त्र 3

रोगकृमियों का निवारण- अथर्ववेद में रोगकृमियों के निवारण से सम्बद्ध मन्त्र और उनका प्रयोग- इस प्रकार है-

उद्यन्नादित्यः क्रिमीन्हन्तु निम्रोचन्हन्तु रश्मिभिः।

ये अन्तः क्रिमयो गवि, अथर्व-2. 32. ।

कृत्यप्रयोग-यो ते वर्हिषि यां श्मशाने क्षेत्रे कृत्या बलगं वा निचरन्वुः।

अग्रो वा त्वा गार्हपत्येऽभिचेरूः पार्क सनां धीरतरा अवागसम् ॥

अथर्व-10. 1. 18

रोगों से बचाव-

या औषधयः सोमराज्ञीर्वह्नीः शतविचक्षणाः।

वृहस्पत्ति प्रसूतास्ता नो मुचन्त्वंहसः॥

अथर्व- 6. 96. ।

बाजीकरण-: मदार पुष्प के रस के सेवन से बाजीकरण का उल्लेख अथर्ववेद में उपलब्ध होता है। तद्यथा-

यथासितः प्रथयते वशां अनु वपूंषि कृष्वन्नसुरस्य मायया।

एवा ते शेपः सहसायमर्कोऽड्गेनाड्.ग संसमकं कृणोतु॥

सर्पविषापहार सर्पविष के अपहार की एक विधि यह भी बतायी गई है कि सांप जिसकों काटे वह भी तुरन्त सांप को काट डालो

अपेह्यरिरसयरिर्वा असि। विषे विषमपृक्थासिमिद्वा अपृक्था:।

अहिमिवाभ्यपेहि त जहि॥ अथर्व- 7. 88. 1.

सर्पविषदूरीकरण के लिए तौही एवं घृताची नामक औषधियो का उल्लेख है-

तौदी नामासि कन्या घृताची नाम वा असि। अधस्पदेन ते पदमा ददे विषदूषणम्॥

अथर्व. प्र. 22. अनु. 2, सू. 4, मन्त्र 24

9. दीर्घजीवन की प्राणाश्रयता(असु-नीति का स्वरूप)

मुख्यत: प्रश्नोपनिषद् और सामान्यत: प्राय: सभी उपनिषदों में प्राण का जो विश्लेषण उपलब्ध होता है, उसके बीज स्पष्ट रूप से अथर्ववेद में उपलब्ध हो जाते हैं। प्राण के दो रूप हैं, एक रूप तो वह जो रचि के साथ युगनद्व होता हुआ समस्त ब्रह्माण्ड की चेतना शक्ति के रूप में विश्वप्राण या समष्टिप्राण या मुख्यप्राण के नाम से अभिहित किया जा सकता है,_ और दूसरा रूप वह, जिसके आधार पर प्रत्येक प्राणी की शरीरयात्रा चलती है और जिसको व्यष्टिप्राण या व्यष्टि जीवन कहा जा सकता है। समष्टिमयी जीवन शक्ति से प्रकृति के स्थलरूप रयि में जीवन, स्थिति और सामाञ्जस्य आता है। रयि अर्थात् भूत समुदाय जिस जीवनी शक्ति से अनुप्राणित होकर कार्यक्षम होता है उसी को प्राण या चेतना कहा जाता है, प्राण और रयि के संयोग से ही सृष्टि के समस्त कार्य सम्पन्न होते हैं। प्राण को ही अग्नि या सूर्य तथा रयि को सोम अथवा चन्द्रमा कहा जाता है। समस्त प्राणियों के शरीर में जो जीवनी शक्ति है, उसका सम्बन्ध सूर्य से है। अत: सूर्य सभी प्राणियों का प्राण है। मुण्डकोपनिषद् की इस मान्यता के स्रोत अथर्ववेद में उपलब्ध होते हैं। तद्यथा- प्रत्येक प्राणी के पंच प्राण का आधार यही महाप्राण है।

प्राणपानो मृत्योर्मा पातं स्वाहा,

अथर्व-प्र. 3. अनु. 3. सू. 16. ।

अग्नि: प्राणन्त्सं दधानि चन्द्र: प्राणेन संहित:॥

अथर्व-6. 6, अनु.6, सूक्त 31-6

प्राणेन प्राणतां प्राणेहैव भव मा मृथा:। व्याहं सर्वेण पाप्मना वि यक्ष्मेंण समायुषा॥

अथर्व-प्र. 6, अनु. 6, सू. 31. 4

अथर्ववेद में प्राण का जीवन आरोग्य और दीर्घायुष्य से ही नहीं अपितु आध्यात्मिक अभ्युदय से भी घनिष्ट सम्बन्ध बताया गया है। स्थूल दृश्य से सूक्ष्म अदृश्य तक पहुँचने के

लिए योग में प्राण का आलम्बन आवश्यक माना गया है-

प्राणायाम से व्यष्टि प्राण की शक्ति बढ़ती है, जिसे कि आयु दीर्घ होती है। कुछ नाड़ियां धमनियों में शुद्व रक्त पहुँचाती है और कुछ अशुद्व रक्त। हृदय में प्राणाग्नि का निवास है। मनुष्य जो श्वास लेता है वह शुद्व वायु होती है और हृदय में पहुँचकर प्राणाग्नि को प्रेरित करती है प्राणग्नि धमनियों द्वारा लाये गये अशुद्ध रक्त के विषमय तत्वों को जला देती है और वह रक्त फिर शुद्व होकर शरीर में परिभ्रमण करता है। इस प्रकार अथर्ववेद में यह निरूपित किया गया है कि प्राण ही इस शरीर का प्रमुख आधार स्तम्भ है।

ऋग्वेद में भी यह स्पष्ट रूप से बताया गया है कि आयु र्न प्राणः

ऋ 1. 66. 9

जिस प्रकार राज्य चलाने के लिए राजनीति का उपयोग करना होता है उसी प्रकार अथर्ववेद के अनुसार जीवन को चलाने के लिए असु-नीति का उपयोग आवश्यक है। प्राण का व्यवहार करने की नीति असु-नीति कहलाती है। तद्यथा-

असु-नीते पुनरस्मासु चक्षुः पुन, प्राणमिंद नो थेहि भोगं
ज्योक्यश्येय सूर्यमुच्चरंत मनुमते मृलया नः स्वस्ति।

ऋ 10. 59. 6

असुनीते मनो अस्मासु धारय
जीवातवें सु प्रतिरा न आयुः
रारंधि नः सूर्यस्य संदृशि
घृतेन त्वं तन्वं वर्धयस्व ॥

अन्य वेदों में भी प्राण का महत्व निरूपित किया गया है। यजुर्वेद में भी प्राण के संबर्धन का उल्लेख है। तद्यथा-

(क) प्राणास्त आप्यायताम्-यजु-3. 15

(ख) प्राणं न वीर्य न सि - यजु-21. 49

यजुर्वेद में यह भी बताया गया है कि गान विद्या से प्राण का बल बढ़ता है।

(ग) साम प्राणं प्रपद्ये- यजु.- 36. ।

(घ) आयु यज्ञेन कल्पतां प्राणो यज्ञेन कल्पताम्

(ड.) प्राणश्च मेऽपानश्च में व्यानश्च में असुश्च में यज्ञेन कल्पताम्

यजु.-18. 2

व्यष्टि प्राण की विश्वव्यापी प्राण के साथ संगति होने के लिए भी यजुर्वेद में कामना की गई है-

सं प्राणः प्राणेन गच्छताम्-यजु.- 6. 18

सं प्राणो वातेन गच्छताम्- यजु.- 6. 10

सामवेद को तो प्राणवेद भी कहा जाता है।

10. नाम की प्राणता का वैज्ञानिक निरूपण

अथर्ववेद में व्यष्टि प्राणों (अपान आदि) की संख्या सात बताई गयी है। तद्यथा-

तस्य व्रान्यस्य (सन्यासी) सप्त प्राणाः सप्तापनाः सप्त व्यानाः।
योऽस्य प्रथमः प्राण ऊर्ध्वो नामायं सो अग्निः।
योऽस्य द्वितीयः प्राणः प्रौढ़ो नामासौ स आदित्यः॥
योऽस्य तृतीय प्राणोऽभ्यूढो नामासौ स चंद्रमाः।
योऽस्य चतुर्थः प्राणो विभुर्नामायं स पवमानः॥
योऽस्य पंचमः प्राणो योनिर्नाभ्य ता इमा अभाः।
योऽस्य षष्ठः प्राण प्रियो नाम॥
त इमे पशवः । योऽस्य सप्तमः प्राणोऽपरिमितो नाम ना इमाः प्रजाः॥ अथर्ववेद

प्राण का संरक्षण जागरण और सुषुप्ति से होता है-

ऋषी बोध प्रति बोधावस्वप्नो यश्च जागृविः।
तौ ते प्राणस्य गोप्तारौ दिवा नक्तं च जागृताम्।

का. 5, 30. 10

स्फूँर्ति और जागृति से प्राण की रक्षा होती है-

बोधश्च त्वा प्रति बोधश्च रक्षतां
अस्वप्नश्च त्वाऽनवद्राणश्च रक्षताम्
गोपपायंश्च त्वा जागृविश्च रक्षताम्॥

अथर्व-8. 1. 13

उद्यानं ते पुरूष नावयानं
जीवानु ते दक्षतानि कृणोमि।
आ हि रोहेमममृत सुखं रथम्
अथ बिर्विर्विदथशा वदासि॥

अथर्व-8. 1. 6

11. मानवशरीर की अयोध्यात्मकता

अथर्ववेद में शरीर के प्रायः सभी अंगों और उपांगो का उल्लेख करने के अनन्तर यह बताया गया है कि आठ चक्रों तथा नवद्वारों वाला यह शरीर देवों की अयोध्यापुरी है। तद्यथा-

यो वै तां ब्रहमणो वेदामृतेनावृतां पुरम्।
तस्मै ब्रहम च ब्राह्माश्च चक्षुः प्राणं प्रजां दधुः।

इस पुरी में वास करनेवाला परमात्मा ही पुरुष कहलाता है।

न वै तं चक्षुर्जहाति न प्राणो जरसः पुरा।
पुरं यो ब्रहमणो वेद यस्याः पुरुष उच्यते॥
अष्टाचक्रा नवद्वारा देवानां पूरयोध्या।
तस्यां हिरण्ययः कोशः स्वर्गो ज्योतिषावृतः॥

नवद्वार-

1. नाक-2
2. आंख-2
3. कान-2
4. मुख-1
5. गुदा-1
6. शिरन-1

9. इस ब्रह्मगुफा के स्वर्णाम कोश से त्रिरेखाओं के त्रिकोण में जो एक गतिशील प्रकाश है वही आत्मा है।

तस्मिन् हिरण्यये कोशे त्र्यरे त्रिप्रतिस्ठिते ।
तस्मिन् यद यक्षमान्मन्वत् तद वै ब्रहमविदो विदुः॥

स्वर्णमयी एव पराजयहीन उस पुरी में ब्रह्मा जीवात्मा रास करता है-

प्रभाजमानां हरिर्णीं यशसा संपरीवृताम् ।
पुरं हिरण्मयी ब्रहमा विवेशापराजिताम् ॥

इस प्रकार यह स्पष्ट है कि अथर्ववेद में केवल भौतिक आरोग्य या दीर्घजीवन का ही नहीं, अपितु आध्यात्मिक अभ्युदय पर भी गहन चिन्तन किया गया है। मानव के भौतिक शरीर को देवपुरी ब्रहमपुर तथा अयोध्या बताकर उसमें पुरुष जीव और ब्रह्म के वास का स्थल भी स्पष्ट रूप से निर्दिष्ट किया गया है।

12. पति पत्नी सम्बन्ध तथा आदर्श वैवाहिक जीवन का स्वरूप एवं ऐश्वर्य नौका की वैज्ञानिकता-

(क) पति के अनुकूलन या वशीकरण के लिए अथर्ववेद में आसुरी औषधि का उल्लेख उपलब्ध होता है-

इदं खनामि भेषजं मां पश्यमभिरोरूदम् ।
परायतो निवर्तनमायतः प्रतिनन्दनम् ॥

कां. 7 सू. 39, मं. ।

येना निचक्र आसुरीन्द्रं देवेभ्यस्परिं।
तेनानि कुर्वे त्वामहं यथा तेऽसानि सुप्रिया॥

कां. 7, सू. 39, मं. 2

जिस औषधि के प्रयोग में देवों के ऊपर इन्द्र को प्रभावशाली बनाया, उसका मैं तुम पर प्रयोग करती हूँ मैं तुम्हारी प्रिया धर्मपत्नी बनी रहूँ-

(ख) घर पर पत्नी के अधिक बोलने तथा सभा में पति के अधिक बोलने की प्रथा का उल्लेख है-

अहं बदामि नेत्वं सभायामह त्वं वद।
ममेदसस्त्वं केवलो नान्यासौ कीर्तयाश्चन॥

का. 7, सू. 39, मं. 4

पत्नी पति से कहती है कि घर पर या घरेलू मानको में मैं बोलूगीं तुम मत बोलो। हाँ सभा में निश्चयरूप से तुम बोलो। तुम केवल मेरे होकर रहो, दूसरी स्त्रियों का नाम भी मत लो।

(ग) पति के लिए वस्त्र (स्वेटर आदि) बनाने की प्रथा का उल्लेख-अभि त्वा मनुजातेन दधामि मम वाससा।

यथासो मम केवलो नान्यासां कीर्तयाश्चन॥

का.7, सू. 38, मं.।

(घ) गृहस्थाश्रम को ऐश्वर्य की नौका माना गया है-

भगस्य नाथमारोह पूर्णामनुपदस्वतीम्।

तयो पप्रतारय यो वरः प्रतिकाम्यः ॥

कौं. 2, सू. 36, मं. 5

(ड.) विवाह से पहले पति को वैदुष्य और धन कमाने की क्षमता हो जानी चाहिए-

आ नो अग्ने सुमनिं संभतो गमेदिमां कुमारी सह नो भगेन।

जुष्टा वरेषु समनेषु।

(च) पत्नी से यह अपेक्षा की जाती है कि वह पति के साथ मधुर वार्तालाप करे-

जाया पत्ये मधुमती वाचं वदतु शान्तिवाम्

अथर्व-31. 30. 2

13. मधुविद्या (जीवन रस) की वैज्ञानिकता-

वेदो में अध्यात्मविद्या देवविद्या जनविद्या जैसी विद्याओं के साथ मधुविद्या का भी उल्लेख है। उपनिषदों में मधुविद्या भी वेद से ली गई है।

प्रायः अन्य विद्याएँ जगत् को दुःख दृष्टि से देखती है, जबकि मधुविद्या यह मानती है कि जगत् मधुरूप है अर्थात् मीठा है।

अथर्ववेद के प्रथम काण्ड के 34 वें सूक्त मधुविद्या का विस्तार से उल्लेख किया गया है। तद्यथा-

जिव्हया अग्रे मधु में जिव्हामूले मधूलकम्

ममेदह कृतावसो मम चित्तमुपायसिं ॥

मधुमन्मे निक्रमणं (चरित्रम्) मधुमन्मे परायण (दूरस्थिति) वाचा ददामि मधुमह भूयसं मधु सदृश: (मधुरता की मूर्ति) अथर्ववेद में यह स्पष्ट रूप से कहा गया है कि जीवन रस का सागर है।

यद्रोदसी रेजमाने (हिलनेवाले) भूमिश्च निरतक्षतम् (बनाया) आर्द्र तदद्य सर्वदा समुद्रस्येव स्रोत्था:

अथर्व- 1. 32. 3

अथर्ववेद मन की शक्ति की अभिवृद्धि के लिए भी अनेक उपाय बताये गये है। अथर्ववेद की यह मान्यता है कि मनुष्य के अभ्युदय और नि: श्रेयस विषयक कर्म वाणी या मन से होते हैं। यह ज्ञातव्य है कि ऋग्वेद युजुर्वेद और सामवेद द्वारा वाणी का संस्कार होता है और अथर्ववेद द्वारा मन का। यानी अथर्ववेद द्वारा मन की शक्ति में अभिवृद्धि होती है।

(ख) अथार्वन् शब्दों की यह व्युत्पति भी बहुत महत्वपूर्ण है। अथ=अब, अर्वन्=इस ओर जगत में दो पदार्थ है एक में और एक मेरे से भिन्न सब कुछ। प्राय: मनुष्य यह मानता है कि मुझमे शक्ति मुझसे भिन्न पदार्थो से आती है किन्तु अथर्वन् का यह अर्थ है कि शक्ति के लिए अपनी ओर देखो। शक्ति की वृद्धि अन्दर से होती है।

उपर्युक्त तथ्यों के आधार पर यह मानना असंगत न होगा कि अथर्ववेद में अनेक वैज्ञानिकताओं का निरूपण उपलब्ध है, जो आज भी उपयोगी है और भविष्य में भी उपयोगी बने रहेंगे।

दर्शन प्रयोजन समीक्षा

डॉ० कविता वर्मा, इलाहाबाद

दर्शन का परम प्रयोजन अपवर्ग या मुक्ति है। अपवर्ग है या नहीं, अपवर्ग होने पर भी वह कैसा है, अपवर्ग को किसी ने देखा नहीं है। मुक्त पुरुष यदि लौटकर आता है तो मुक्ति का स्वरूप अवगत कराता है, किन्तु यह सम्भव नहीं है। श्रुति के द्वारा अपवर्ग का स्वरूप निरूपित है, किन्तु श्रुति ही श्रवण के बाद युक्तियों के द्वारा मनन अर्थात् अनुमान का विधान करती है।[1] [2]श्रुति के द्वारा प्रतिपादित अर्थ निःसन्दिग्ध नहीं होता है। श्रुति प्रतिपादित तत्व अनुमान से दृढ़ होने पर प्राप्ति के लिए मानव की अविचलित प्रवृत्ति होती है। अववर्ग क्या है? अपवर्ग में क्या प्रमाण है? किस रूप में वह पुरूषार्थ है? अपवर्ग की प्राप्ति का क्या साधन है? आदि विषयों की आलोचना न्याय में की गयी है। वह प्रमाण आदि पदार्थों का निरूपण कर अपवर्ग के साधन का निरूपण किया है।'' दुःखजन्य प्रवृत्ति दोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तदनन्तरापायादपवर्गः (न्याय सू.)

उपरोक्त व्याख्यान के अनुसार यह सिद्ध है कि मिथ्याज्ञान की निवृत्ति ही अपवर्ग की प्राप्ति के प्रति मूल कारण है। अन्य दर्शनों ने भी इस गौतमसूत्र की मान्यता दी है एवं मिथ्याज्ञान की व्याख्या की है। यह मिथ्याज्ञान कहीं अविद्या कहीं अविवेक शब्द से कहा गया है, किन्तु इतना सत्य है कि अन्य में अन्य का ज्ञान या अन्य में अन्य धर्मावभासरूप विपरीतज्ञान ही मिथ्याज्ञान है।

---

1. ''आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यः मन्तव्य निदिध्यासितव्यश्च।
श्रोतव्यः श्रुति वा वाक्येभ्यो मन्तव्यश्चोपपातत्तिभिः ॥''मन्तव्य''
अर्थात् अनुमान आदि के द्वारा उसका स्वरूप निरूपण।
2.

अपवर्ग के विषय में भी शब्द प्रयोग का ही भेद है। सुख को अपवर्ग मानने वाले भी दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति रूप अपवर्ग में मतभेद नहीं रखते है।

''दुःखेनात्यन्तविमुक्तश्चरति'' यह श्रुति ही इसमें सबल प्रमाण है। दुःख की अत्यन्त निवृत्ति से तात्पर्य यह है कि दुःख के प्रागभाव का असमानाधिकरण दुःख ध्वंस। आशय यह है कि साधारण रूप में जो दुःख का ध्वंस शेष रहता है, वह आत्यन्तिक दुःख ध्वंस नहीं है। मुक्त पुरुष के दुःख की निवृत्ति आत्यन्तिक है, क्योंकि पुनः दुःख नहीं होता है। जहां उसकी उत्पत्ति नहीं होती है, वहाँ उसका प्रागभाव नहीं रह सकता है। अतः चरमदुःखध्वंस दुःख के प्रागभाव का असमानाधिकरण रहता है।

इस न्यायदर्शन में ''तदत्यन्त विमोक्षोऽपवर्गः '' इस सूत्र के द्वारा अभाव का महत्व है। इसलिए दुःख भाव का विश्लेषण आवश्यक है। पुरुष के प्रयत्न का साध्य दुःख निवृत्ति रूप अववर्ग कैसे हो सकता है, क्योंकि, अतीत दुख का ध्वंस स्वतः सिद्ध है और अनागत दुःख के नाश करने की योग्यता किसी में नहीं है, वर्तमान दुःख प्रयत्न के बिना भी स्वोत्तर उत्पन्न विशेष गुण के द्वारा स्वयं ही विनष्ट हो जायेगा। योग्य विभु का विशेष गुण, ज्ञान, शब्द दुःख आदि अपने बाद में उत्पन्न विशेष गुण के द्वारा स्वयं विनष्ट हो जाता है।

यह विज्ञास्य है कि आत्यन्तिक दुःख पुरुषार्थ कैसे है: मिथ्याज्ञान के उच्छेद के द्वारा यह प्रयत्न साध्य है। तत्वज्ञान होने पर मिथ्याज्ञान नहीं रहता है। मिथ्याज्ञान का अभाव होने पर वासना की उत्पत्ति नहीं होती है। वासना के बिना राग, द्वेष और मोहस्वरूप दोष नहीं होगा। दोष की सहकारिता के बिना कर्म, याग, दान, हिंसा आदि धर्म और अधर्म का साधन नहीं होता है। धर्माधर्मात्वा प्रवृत्ति के बिना जन्म नहीं हो सकता है और जन्म नहीं होने पर दुःख किसको होगा, शरीर के बिना सुख और दुःख सम्भव नहीं है। जिस शरीरावच्छेद में तत्वज्ञान उत्पन्न होगा उस शरीरावच्छिन्न चरम दुःख नाश के फलस्वरूप आत्यन्तिक दुःख निवृत्ति होगी। यही न्यायसूत्र के द्वारा प्रतिपादन किया गया है। आत्यन्तिक दुःख निवृत्ति के प्रति दुःख के समान ही तत्वज्ञान भी हेतु है। क्योंकि दुःख ध्वंस के प्रति दुःख हेतु है और दुःखाधिकरण वृद्धि तत्व प्रागभाव के असमानाधिकारण आत्यन्तिक दुःखनिवृत्ति के प्रति तत्वज्ञान साधन है। अतः आत्यन्तिक दुःख निवृत्ति के प्रति दोनों ही समकक्ष साधन है। इसी लिए तत्वज्ञानी शुक्रादि की आत्यन्तिक दुःख निवृत्ति होती है अन्य

की नहीं। तत्वज्ञान जब तक नहीं होता है तब तक मिथ्याज्ञानादि कारण परम्परा के अधीन दुःख रहता है। यद्यपि ''आनन्दं ब्रह्मणो रूपं तन्तु मोक्षे प्रतिष्ठितम्'' इत्यादि श्रुतियों से आनन्दप्राप्ति रूप अपवर्ग अवगत है तथापि भारापवर्ग सुखी संवृत्त होने के समान आनन्दपद दुःखभाव का बोधक है। किन्तु प्रकृत में यह विवेचनीय है कि चरम दुःख ध्वंस को मुक्ति मानने पर चरम दुःख भी साधनीय होगा। किन्तु दुःख तो किसी मनुष्य को अभीष्ट नहीं है। विशेष प्रयोजन के लिए साधारण दुःख और उसका साधन उपादेय होता है। क्योंकि रोग की निवृत्ति के लिए अतिशय तिक्त दवा-भक्षण एवं असहनीय दुःख के जनक शल्य चिकित्सा में प्रवृत्ति होती है। अतः अनुपादेय दुःख के नाश के उद्देश्य से इसमें प्रवृत्ति अस्वाभाविक नहीं है।

चरम दुःखध्वंस मुक्ति है, किन्तु यह दुःख, दुःखध्वंसत्व रूप में पुरुषार्थ नहीं हो सकताहै, क्योंकि अन्य दुखः ध्वंस अयत्न साध्य है, वह उत्पन्न होगा, उसका प्रत्यक्ष होगा और प्रत्यक्ष के बाद ही उसका विनाश होगा। अत्यन्त साध्य पुरूषार्थ नहीं होता है।

चरम दुःख दुख्ध्वंसत्वरूप से उद्देश्य नहीं है, किन्तु समानाधिकरण दुःख प्रागभावासहकृत दुःख ध्वंसत्वरूप में वह उद्देश्य हो सकता है। जिस दुःख के ध्वंस के बाद कभी भी दुःख उत्पन्न नहीं होगा, ऐसे दुःखध्वंस में प्रेक्षावान् व्यक्ति की प्रवृत्ति होगी, दुःखासम्भिन्न सुख, जिस सुख के उत्पन्न होने पर उस शरीरावच्छेद से पुनः दुःख उत्पन्न नहीं होता है, ऐसा सुख पुरूषार्थ माना जाता है। उसी प्रकार पूर्वोक्त चरम दुःख-ध्वंस भी पुरुषार्थ हो सकता है।

आत्यन्तिक दुःख निवृत्ति पुरुषार्थ नहीं है। क्योंकि, वासना का नाश न होने पर दुःख की निवृत्ति नहीं हो सकती है। वासना का नाश आकाशकुसुमायमान है। संसार में ऐसा जीव नहीं है जिसके मन से सुख की आशा भी अन्तर्हित हो जाय और सुख की वासना रहने पर दुःख अवश्यम्भावी है। सुख की अभिलाषा से सम्पादित कर्म में विगुणता होने से दुःख होगा ही। सुख हानि की आशंका से वासना के नाश के पथका पथिक कोई भी नहीं हो सकता है। बहुतर दुःखसंश्लिष्ट सुख भी विवेकियों के लिए हेय हो जाता है। सुख अन्य इच्छा के अधीन इच्छा का विष होता है, अतः यह किसी के लिए भी हेय नहीं हो सकता वरन् प्रतिकूल वेदनीय होने से दुःख ही हेय होता है। दुःख से अननुविद्ध सुखमात्र ही

पुरूषार्थ माना जाय तो अनेक सुख भी हेय होगें। प्रायः सभी सुख अल्प और अधिक दुःख से सम्पृक्त है। इसके उत्तर में शास्त्रकुशल व्यक्तियों का कथन है कि दुःख से डरा हुआ व्यक्ति सुख को उद्देश्य किये बिना ही दुःख की निवृत्ति के लिए यत्न करता है, इसलिए अन्य इच्छा के अधीन इच्छा के विषय के रूप में दुःखाभाव को स्वतन्त्र पुरुषार्थ मानने में कोई हानि नहीं है। दुःख से पीड़ित व्यक्ति सुख की अभिलाषा से दुःखाभाव में प्रवृत्त न होकर दुःखभाव को ही चरम लक्ष्य मानकर प्रवृत्त होता है।यदि यह कहा जाय कि सुख की अभिलाषा से ही दुःखभाव में प्रवृत्ति होती है तो दुःखभाव को परम पुरुषार्थ मानकर सुख को दुःखभाव का आनुषंगिक फल मानना होगा। फल यह होगा कि सुख और दुःखभाव दोनों ही पुरूषार्थ है। इसलिए दुःख की निवृत्ति क़े उद्देश्य से प्रवृत्ति के प्रतिसुखभाव ज्ञान अर्थात् इस कार्य के करने पर सुख नहीं होगा–

श्री हर्ष ने आलोचना करते हुए कहा है कि–

बरं वृन्दावने रव्ये श्रृगालत्वं यजाम्यहम्।

न च वैशैषिकीं मुक्तिं प्रार्थयामि कदाचन॥

आदि अभिलाषी व्यक्ति इस निर्वाण स्वरूप मुक्ति के अधिकारी ही नहीं हैं। इनका मिथ्याज्ञान निवृत्त ही नहीं है। ये वासनाग्रस्त व्यक्ति संसार को ही सर्वस्व मानकर इस शरीरावच्छेद में आत्यन्तिक दुःख निवृत्ति नहीं चाहते हैं। किन्तु विवेकी पुरुष के अनुसार संसार दुःख दुर्दिन से परिव्याप्त है। कतिपय सुख खद्योत के समान है दुःख की तुलना में उनका कुछ भी स्थान नहीं है मानों वह सुख की अभिलाषा से कामिनी कांचन का अनुसरण करता है या निदाध के प्रचण्ड मध्याह्न मार्तण्ड की भीष्म रश्मियों के तरुण आतप से उत्पीड़ित इधर-उधर छाया की प्राप्ति का अनुसन्धान करता हुआ कुपितफणी के फणमण्डल की छाया अनुसरण के समान आशुभावी असहनीय दुःख की उत्पत्ति के समान है। अतः सुख की अभिलाषा न रखने वाला व्यक्ति ही सुख की अभिलाषा छोड़कर इस श्रेय का अर्थात् मुक्ति का अधिकारी होता है।

यदि यह कहा जाय कि आत्यन्तिक दुःखनिवृत्ति अज्ञेय होने से वह पुरुषार्थ नहीं हो सकती है। अज्ञेय मूर्च्छावस्था की प्राप्ति की कोई भी व्यक्ति अभिलाषा नहीं करता है।

पुरुषार्थत्व के प्रति सुख के समान ज्ञायमान ही नियामक है, किन्तु मुक्ति क्या है-यह कोई भी व्यक्ति जानकर नहीं आया है।

यह सत्य है कि दु:खभाव का क्या स्वरूप है यह जानूं इस उद्‌देश्य से किसी भी व्यक्ति की प्रवृत्ति नहीं होती है, किन्तु मुझे दु:ख न हो इस उद्‌देश्य से सभी की प्रवृत्ति होती है, अत: दु:खाभाव ही पुरूषार्थ है। दु:खाभाव ज्ञान के कारण समुदायों के रहने पर दु:खाभाव का ज्ञान होगा, इसमें सन्देह नहीं है किन्तु वह ज्ञान पुरुषार्थ का उपयोगी नहीं है। मैं सुखी होऊँ इस उद्‌देश्य से मानव की प्रवृत्ति होती है, मै सुख आनूं इस उद्‌देश्य से किसी की भी प्रवृत्ति नहीं होती। अत: सुख पुरुषार्थ है, सुख ज्ञान नहीं। सुख का अभ्युदय होने पर उसका ज्ञान अवश्यम्भावी है, अत: सुखज्ञान अन्यथा सिद्ध है। प्रकृत में भी सुख की अपेक्षा दु:खाभाव को पुरुषार्थ मानना ही उचित है।

अतिशय दु:ख से जर्जरित शरीर वाला व्यक्ति दु:ख की निवृत्ति के उद्देश्य से मृत्यु के लिए भी प्रवृत्त होता है, किन्तु मृत्यु क्या है, यह वह नहीं मानता। इसलिए आत्यन्तिक दु:ख निवृत्ति अज्ञेय होने पर भी उसमें प्रवृत्ति असमीचीन नहीं है। दूसरी बात यह है कि नरम दु:ख का अनुभव अनागत दु:खध्वंस का भी अवगाहन कर सकता है। वर्तमान पदार्थ विषयक ज्ञान का अतीत या भावी पदार्थ भी विषय होता है। क्योंकि उद्दीप्त विद्युद्दर्शन प्रभव ज्ञान भावी वज्र ध्वनि को भी विषय करता है। चरम दु:ख ध्वंस के अव्यवहितोत्तर क्षण में ही इस विषय का अनुभव उत्पन्न हो जाता है। ज्ञान रहने पर मुक्ति हो सकती है, ज्ञान मुक्ति हो सकती है, ज्ञान मुक्ति का विरोधी नहीं अपितु दु:ख मुक्ति का प्रतिद्वन्द्वी है। मुक्ति प्राप्ति का साधन प्रदर्शन करते हुए कहा गया है कि अध्यात्म विद्या के श्रवणादि से तत्वज्ञानालोक में अभ्युदय होने से भव विद्वान मिथ्याज्ञान नहीं रहता है। मिथ्याज्ञान की निवृत्ति से राग, द्वेष और मोक्ष का अभाव होने से कर्मफल को उत्पन्न करने वाली शक्ति तिरोहित हो जाती है। अत: प्रारब्ध कर्म के फलयोग के अन्त में आत्यन्तिक दु:ख निवृत्ति या निर्वाण स्वरूप मुक्ति का लाभ होता है। ''आत्मा ज्ञातव्यो न स पुनरावर्तते'' आदि श्रुति ''आत्माज्ञातव्य:'' इस अंश में विधि है और ''न स पुनरावर्तते '' यही विधायक नहीं वरन् अर्थवाद है। अपुनरावृत्ति अधिकारी का विशेषण है-जो आत्मा को जानता है वह पुन: शरीर ग्रहण नहीं करता है। ''आत्मा वा अरे श्रोतव्य: आदि श्रुति के उपक्रम में ''दु:

खेनात्यन्तविमुक्तश्चरति'' यह कहा गया है अतः उपक्रम वाक्य से ही यह निर्णीत है कि श्रवणादिक्रम से उत्पन्न आत्मसाक्षात्कार में आत्यन्तिक दुःखनिवृत्ति की साधनता का प्रतिपादक है।

आचार्य उदयन ने कहा है कि ''अशरीरं वासन्तु प्रियाप्रिये न स्पृशतः'' यह श्रुति मुक्ति के प्रति प्रमाण है। मृत्युक्षण में जीव अशरीर रहता है, किन्तु यह उसकी मुक्तावस्था नहीं है, इसीलिए ''दावसन्तम्'' यह प्रयोग किया गया है। जो बहुत समय तक अशरीर रहते है उनको सुख-दुःख नहीं होता है।

इस वाक्य के द्वारा द्वन्द्व समास निष्पन्न द्वित्वरूप में उपस्थित का पदार्थो में प्रत्येक के साथ निषेध पदार्थ का अन्वय होने में वाक्यभेद नहीं होता है। पलाश और खदिर का छेदन करता है-इस वाक्य द्वारा द्वित्व के रूप में उपस्थित में प्रत्येक में छेदन का अन्वय होने में एक वाक्यता का व्याघात नहीं होता है। दूसरी बात यह है कि ''प्रियाप्रिये के रूप में जगत् में कोई भी पदार्थ प्रसिद्ध नहीं है। अतः मिलित निषेध मिलित एक-एक में अन्वय के द्वारा प्रत्येक के अभाव के द्वारा ही किया जाता है। आत्मा के एक शरीर होने पर उसमे सुख या दुःख के अन्वय की योग्यता नहीं रहती है, अतः प्रत्येक का अभाव ही अवगत करना होगा।

नित्य सुख का मूलाधार साक्षात्कार को मुक्ति मानने वाले व्यक्ति ने जरामरण विरहित अनुकूल वेदनीय परमवेदनीय आत्मा में परम महत्व के समान एक नित्य सुख है। उस नित्य सुख की अभिव्यक्ति ही मोक्ष है। किन्तु न्यायदृष्टि से वर्णित मोक्ष के आविर्भाव से अत्यन्त विमुक्त हो जाता है-वह दुःखादि का अनुमान नहीं करता है। इस प्रसंग में यह विचारणीय है कि वर्णित अभिव्यक्ति को नित्य मानने पर मुक्त और संसारी में कोई भेद नहीं रहेगा। नित्य वस्तु सांसारिक और भी आपत्ति है क्योकि मुक्तावस्था में अभिव्यक्ति का साधन शरीरादि नहीं है। शरीर में सुख सामान्य और ज्ञान सामान्य के प्रति कारणता मानने में किसी प्रकार की बाधा न होने से सांसारिक ज्ञान और सुख के प्रति ही शरीर को साधन मानने में कोई हेतु नहीं है। यहाँ कारण है कि स्वर्ग-सुख की अनुभूति के चतुर्भुजी शरीर को माना गया है। शरीरादि को साधन न मानने पर किसको हेतु सुख के प्रति माना जायेगा आत्मनः संयोग हेतु नहीं हो सकता है, क्योंकि अदृष्ट की सहायता के बिना आत्मनः संयोग फलोत्पादक नहीं हो सकता है। नित्य सुख सहकृत आत्मनःसंयोग को हेतु मानने पर

संसारावस्था में भी नित्य सुख की अभिव्यक्ति माननी पड़ेगी। क्योंकि, आत्मा मन और सुख तीनों नित्य है। योगजन धर्म सहकृत आत्ममनः संयोग को साधन मानने पर अपवर्ग को भी अनित्य मानना पड़ेगा। योगजधर्म उत्पत्ति शीतल पदार्थ है, अतः उसका विनाश अवश्यम्भावी है और धर्म के नष्ट होने पर उसके फल की सम्भावना नहीं है। योगज धर्म अन्य अभिव्यक्ति धारा की कल्पना करने में कोई ज्ञान नहीं है। क्योंकि वह भी अचिरस्थायी होगा।

यदि यह कहा जाय कि तत्वज्ञान के द्वारा मिथ्याज्ञान की निवृत्ति होने पर राग, द्वेष और मोहात्मक दोष की निवृत्ति अवश्यम्भावी है। इनकी सहकारिता के बिना कर्म करने पर वह कर्म धर्म और अधर्म का जनक नहीं हो सकता। योगादि के द्वारा प्रारब्ध कर्म के क्षय होने के बाद दुःख साधन शरीर का नाश ही नित्य सुख साक्षात्कार का साधन है, शरीर नाश अनन्त या अविनाशी है, अतः नित्य सुख ही अभिव्यक्ति भी अनन्त है।

इस प्रसंग के ऊहापोह करने पर यह निश्चित रूप से कहा जा सकता है कि शरीर के बिना किसी तरह साक्षात्कार नहीं हो सकता है। अतः नित्य सुख साक्षात्कार के प्रति शरीर की प्रतिबन्धकता या शरीर नाश के हेतुभाव का कोई ग्राहक नहीं है। शरीर के बिना आत्मा के उपयोग में कोई प्रमाण नहीं है। अपवर्ग के प्रति संसार के लोगों की प्रवृत्ति होती है, अतः शरीर नाश की हेतु है–यह नहीं कहा जा सकता है, क्योंकि आत्यन्तिक दुःख निवृत्ति के उद्देश्य से भी प्रवृत्ति होती है। मोक्षावस्था के नित्य सुख की अभिव्यक्ति प्रत्यक्ष या अनुमान गम्य नहीं है और न ऐसा कोई वेदवाक्य ही है कि जिसके आधार पर इसे स्वीकार करना ही पड़ेगा। साथ ही यह अभिव्यक्ति क्या है, संवेदन स्वरूप इस अभिव्यक्ति को मानने पर यह संवेदन नित्य अनित्य है, नित्य मानने पर पत्नी आदि के शोक से अभिंभूत व्यक्ति को भी सुख संवेदन होता है यह स्वीकार करना पड़ेगा यह सर्वथा अनुभव विरुद्ध है। सुख और सुख संवेदन को नित्य मानने पर मोक्ष के लिए प्रयास ही निष्फल होगा। सुख नित्य है और सुख का संवेदन अनित्य मानने पर इसके साधन की जिज्ञासा होगी। आत्ममनः संयोग को हेतु मानने पर उसके सहकारी की जिज्ञासा होगी, क्योंकि आरम्भ होने योग्य किसी द्रव्य, गुण या कर्म के प्रति संयोग निरपेक्ष कारण नहीं हो सकता। अर्थात् अन्य कारण की सहायता के बिना फल उत्पन्न नहीं हो सकता है। नित्य

आत्ममनः संयोग को आत्मा म सर्वदा वर्तमान मानक सुखमात्र ही संवेदन का साधन होता है, अन्य किसी कारण की अपेक्षा नहीं है। ऐसा मानने पर आत्ममनः संयोग ही रूपरसादि विषयमात्र सापेक्ष होकर रूपरसादि सभी अनर्थावगाही ज्ञान का साधन होता है। किन्तु ऐसा मानने पर आत्मा सदा अनेक अनर्थों का भोग करने वाला होगा, अपवर्ग की चर्चा ही व्यर्थ होगी।

यदि यह कहा जाय कि योग समाधि से उत्पन्न पुण्य की आत्ममनः संयोग का सहकारी है, तब नित्य सुख के संवेदन के बाद प्रलय में पुण्य के नष्ट होने पर नित्य सुख के संवेदन की सम्भावना ही नहीं। फल का उत्पादन कर पुण्य और पाप नष्ट हो जाते हैं। सुख के रहने पर भी प्रलय में उसका संवेदन न मानने पर सुख का रहना और न रहना दोनों ही समान है। नित्य पदार्थ योग समाधि से अन्य कैसे हो सकता है।

यदि यह कहा जाये कि प्रवृत्ति के प्रति इष्टसाधनता ज्ञान कारण है, अतः मोक्षावस्था में इष्ट का लाभ होता है। इसीलिए शास्त्र में मोक्ष का उपदेश किया गया है और इसी उपदेश के अनुसार मोक्षार्थी की प्रवृ्त्ति होती है। अनिष्ट हानि ज्ञान ही प्रधान प्रवर्त्तक है। यदि नित्य सुख की कल्पना सकलजनप्रत्यक्षानुभवसिद्ध अनित्य सुख का परित्याग कर, की जाय तो अनित्य देह इन्द्रिय और बुद्धि का परित्याग कर नित्य देह इन्द्रिय आदि की कल्पना भी करनी पड़ेगी। यदि प्रमाण विरुद्ध होने से नित्य देहादि की कल्पना नहीं होगी तो नित्य सुख की कल्पना भी प्रमाण विरुद्ध है। "मुक्तः सुखी भवति" आदि श्रुति ही मोक्ष-मोक्षावस्था में नित्य सुखाभिव्यक्ति का प्रतिपादक है, अतः नित्य सुख प्रमाण शून्य नहीं है। इस वर्णित श्रुति का तात्पर्य भी आत्यन्तिक दुःखनिवृत्ति में शून्य नहीं है। इस वर्णित श्रुति का तात्पर्य भी आत्यन्तिक दुःखनिवृत्ति में ही है। मोक्ष की प्राप्ति के बाद कभी भी दुःख नहीं होता है। यदि नित्य सुख की वासना से मोक्ष में प्रवृत्ति मानने पर मोक्ष का लाभ ही असम्भव हो जायेगा क्योंकि, राग से वशीभूत होकर जो कार्य किया जाता है वह बन्धन का ही साधन होता है। राग, द्वेष और मोक्ष ही बन्ध का हेतु है। दुःख को द्वेष मानकर दुःख निवृत्ति-प्रवृत्ति मानने पर भी किसी से द्वेश और न किसी विषय की आकांक्षा न कर समाधि आदि में प्रवृत्ति कर्मक्षय पूर्वक मुक्ति का साधन है। गीता के द्वारा भी इसका समर्थन उपलब्ध होता है:-

प्रकाशश्च प्रवृत्तिश्च मोहमेव च पाण्डव।

न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि न निवृत्तानि काङ्क्षति॥

नित्य सुख के अस्तित्व में भी विशेष प्रमाण नहीं है ''नित्यं विज्ञानमानन्दं ब्रह्म'' आनन्दं ब्रह्मणं रूपं मोक्षे प्रतिष्ठितम्। इत्यादि श्रुतियों के द्वारा भी मोक्ष में सुख के अस्तित्व की सूचना मिलती है। श्रुति सभी प्रमाणों की अपेक्षा बलवान् होती है, अतः नित्य सुख का श्रुति के द्वारा प्रतिपादन होकर उस नित्य सुख के साथ ब्रह्म का अभेद बोधन करती है। ''ज्ञातव्य'' इस मुख्य क्रिया में अन्वय का पर्यवसान होने से एकवाक्यता काव्यधारा नहीं है। अतः श्रुति ही नित्यसुख के अस्तित्व में प्रमाण है।

आत्मा सभी का अनुभूयमान पदार्थ है। मै जानता हूँ, मैं सुखी हूँ इत्यादि सभी को बोध हो रहा है। यदि नित्य सुख आत्मा से अभिन्न होता है तब उसका प्रत्यक्ष होता है। सुख प्रत्यक्ष का विषय होता है। प्रत्यक्ष का अविषय नहीं होता है। यदि आत्मा सुखाभिन्न है तो नित्य सुख के साक्षात्कार के बिना उससे अभिन्न आत्मा का भी प्रत्यक्ष नहीं होगा।

आत्मा का प्रत्यक्ष ही नित्य सुख का प्रत्यक्ष है–यह भी नहीं कहा जा सकता है, केवल सुखत्व का प्रत्यक्ष नहीं होता है। क्योंकि जिन हेतुओं से सुख का प्रत्यक्ष होता है वे ही सुखत्व के प्रत्यक्ष के प्राप्ति हेतु है। अतः सुख के प्रत्यक्ष के समय सुखत्व का प्रत्यक्ष न होना असम्भव है। इसलिए यह मानना होगा कि मत्वर्थीय अवप्रत्यय के द्वारा श्रीत्युक्त आनन्द शब्द का अर्थ आनन्दाश्रय होता है। आनन्दाश्रय का ब्रह्म में अभेद्य योग्यता है। सुख वाचक आनन्द शब्द का प्रयोग नपुंसक में होता है पुंलिंग में नहीं। ''नित्यं विज्ञानमानन्दं ब्रह्म'' इस श्रुति का अर्थ विशिष्ट ज्ञानवान् आनन्दाश्रय ब्रह्म है–यह होता है। आनन्दाश्रय ब्रह्म का स्वरूप मुक्त है, अतः मुक्त जीव के सुख साक्षात्कार की प्रतिपादक यह श्रुति नहीं है।

वस्तुतः विचार करने से न्याय दर्शन और वैशेषिक दर्शन के मोक्ष स्वरूप में भेद है। न्यायदर्शन का सभी दर्शन ऋणी हैं। इसीलिए महामुनि वात्स्यायन ने इस विद्या के वर्णन प्रसंग में कहा है:–

''प्रदीपः सर्वविद्यानामुपायः सर्वकर्मणाम् ।

आश्रयः सर्वविद्यानां विद्योद्देशे प्रकीर्तिता॥

अन्वीक्षिकी को आत्मविज्ञान या तत्वज्ञान माना गया है। इसका विश्लेषण सभी विद्याओं के पक्ष निर्देश प्रसंग में किया जायेगा। अब अन्य दर्शन के साथ सामञ्जस्य की दृष्टि से विचार प्रस्तुत किया जा रहा है। आत्यन्तिक दुःख निवृत्ति ही मोक्ष नहीं है, क्योंकि ''नित्यं विज्ञानमानन्दं ब्रह्म'' ''आनन्दं ब्रह्मणो रूपं तच्च मोक्षे प्रतिष्ठितम् '' मुक्तः सुखी भवति '' आदि श्रुतियों के अर्थ को सहज रीति से अवगत करने पर आत्मा या ब्रह्म में नित्यसुख का अस्तित्व और मोक्षावस्था में जीव उसी नित्य सुख को प्राप्त करता है-

यह सिद्ध होता है। इन श्रुतियों के द्वारा प्रतिपाद्य नित्य सुख भी नित्य आनन्द जीवात्मा और परमात्मा का स्वरूप या धर्म है। परमात्मा अदृष्य आदि मन्त्र से कभी भी आच्छन्न नहीं होता है। अतः उनमें सर्वदा आनन्द है। ''नित्यं विज्ञानमानन्दं ब्रह्म'' इस श्रुति का भी यही आशय है। जीवात्मा का भी आनन्द नित्य है, किन्तु कालिमाछन्न दपर्ण की निर्मलता के समान अदृष्ट आदि मतों के द्वारा आच्छादित रहता है। यही कारण है कि सांसारिक अवस्था में उसका विकास नहीं रहता है। अदृष्ट आदि मन्त्रों का सर्वथा हट जाने पर वह भी स्वप्रकाश स्वरूप हो जाता है। मेघ से आच्छन्न रहने पर मानव मध्याह्न मार्तण्ड की प्रचण्ड रश्मि से वंचित रहता है, किन्तु मेघमाला के हट जाने पर अनायास ही उस रश्मि को प्राप्त कर लेता है। इसी प्रकार अदृष्ट रूपी मल की प्रतिकूलता से जीवात्मा अपने स्वाभाविक नित्यानन्द से वंचित रहता है, किन्तु अदृष्ट रूपी मल के हट जाने पर आनन्द रूप हो जाता है, इसमें अन्य किसी सहकारी की अपेक्षा नहीं होती है। जीव का आनन्द नित्य धर्म है, इसीलिए संसारिक अवस्था में भी उसका प्रत्यक्ष होगा या स्वयं प्रकाश रहेगा- यह कथन ठीक नहीं हे। क्योंकि जीव के परम महत्वगुण का भी प्रत्यक्ष नहीं होता है। इसीलिए श्रुति में स्पष्ट कहा गया है कि-''आनन्दं ब्रह्मणो रूपं तच्च मोक्षे प्रतिष्ठितम्'' यह श्रुति ब्रह्म का प्रतिपादन सही करती है, क्योंकि वह सदा मुक्त है, उसका बन्धन नहीं होता है और उसके आनन्द के प्रकाश में किसी तरह की अपेक्षा नहीं है। इसी श्रुति से मोक्षावस्था में जीव की आनन्द प्राप्ति की अवगति हो रही है। फलतः इस श्रुति में प्रयुक्त ब्रह्म पद जीवात्मा का ही बोधक मानना पड़ेगा। न्याय मत के अनुसार व्यापक जीव को भी ब्रह्म से कहना अनुचित नहीं है। जीव का सहज स्वरूप आनन्द संसार दशा में प्रकाशित न होकर मोक्ष अवस्था में ही प्रतिष्ठित होता है। जैसे तन्तुराशि और सुवर्ण आदि

जुलाहा और स्वर्णकार के द्वारा अनादि सिद्ध अपने-अपने प्रागभाव के तिरोधान क्रम से पट और कुण्डल आदि के रूप में आविर्भूत होता है, और उसमें नित्य समवाय सम्बन्ध से नित्य परत्व और मुकुटत्वादि आदि सम्बद्ध होती है। इसके लिए अन्य कारणों की अपेक्षा नहीं होती है। इसी प्रकार तत्वज्ञान या भगवदुपासना आदि से अनादि अदृष्ट मलादि के द्वारा कलुषित जीव की कलुषता का तिरोधान होकर जीव स्वच्छ निष्कलंक होता है और नित्य समवाय सम्बन्ध से उसमें नित्य सुख सम्बद्ध होता है।

''दुःखेनात्यान्तिक विमुक्तश्चरति'' इस श्रुति में चरति पद के द्वारा अत्यन्त दुःखनिवृत्ति कालीन सुख अवस्था को ही मुक्ति कहा जाता है, अन्यथा चरति पद के प्रयोग की सार्थकता नहीं हो सकती है। गीता में भी इसी आशय को व्याक्त करते हुए कहा गया है कि-

''सुखमात्यन्तिकं यत्तद् बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियम्'

आत्यन्तिक अर्थात् अन्तर्हित नित्य सुख अतीन्द्रिय है। यह नित्य सुख इन्द्रिय का अविषय होने पर भी बुद्धि से ग्राह्य है। अतः यह नित्य सुख का अस्तित्व उसकी ज्ञान गम्यता सिद्ध कर रहा है। इसलिए, नित्य सुख के अप्रत्यक्ष की आशंका निर्मूल है।

न्यायदर्शनकार का विश्लेषण को सूक्ष्मदृष्टि से समझने पर यह सुस्पष्ट है। परमात्मा में छः और जीवात्मा में चौदह गुणों का वर्णन वैशेषिक दर्शन के अनुसार है। न्यायदर्शन में तो कहा गया है कि-''सुखदुःखज्ञानान्यातमोलिङ्गम्[3] '' जीवात्मा के अन्य गुणों की चर्चा नहीं की गयी है :

''ईश्वरः कारणं पुरुषकर्माफलदर्शनात्[4] '' इस सूत्र में ईश्वर का उल्लेख न्याय में किया गया है, किन्तु उसके गुण की चर्चा नहीं की है और न यही कहा है कि उसमें नित्य सुख नहीं है। अतः जीवात्मा और परमात्मा में न्यायदर्शन की दृष्टि से नित्य सुख मानने में कोई बाधा नहीं है।[5] ''दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये

---

3. सुखदःख-----------लिङ्गम् (न्याय----------)
4. ईश्वरः---------दर्शनात् (न्याय-----------)
5. दुःखजन्मप्रवृत्ति----------दपवर्गः (न्याय------------)

तदन्तरापायादपवर्गः'' इस रूप में सूत्र निर्दिष्ट किया है, यदि दुःखात्यन्त निवृत्ति ही मोहरूप में अभिप्रेत रहता तो ''तदनन्तरोपायोऽपवर्गः'' इसी रूप में सूत्र का निर्देश करना चाहिए था। अर्थात् दुःख अन्य आदि पर के नाश होने से दुःख का ध्वंस होने से अपवर्ग का आविर्भाव होता है, इस रूप में न कहकर मिथ्याज्ञानादि के उपाय के परकालीन दुःखध्वंस ही अपवर्ग है यही कहते हैं। केवल प्रमाणादि के तत्वज्ञान से मोक्ष नहीं होता है। अपितु मिथ्याज्ञान कर्म नाश के बाद ही मोक्ष होता है–यह स्पष्ट कहा है। यह अभिप्राय मानने पर सच दुःखजन्म प्रवृत्तिदोष मिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तदनन्तरापायम्'' इस रूप में तत्पदघटित ही द्वितीय सूत्र किया जाता है अपवर्ग पद घटित सूत्र नहीं किया जाता। एक पद का पुनः पुनः प्रयोग प्राचीन महर्षि नहीं करते है, क्योंकि ऐसा करने पर अर्थ की विलक्षणता अवगत की आशंका रहती है, तत्पद का प्रयोग रहने पर ऐसा नहीं होता है। इसलिए यह मानने में आपत्ति नहीं है कि प्रथम सूत्र में निःश्रेयस और द्वितीय सूत्र का अपवर्ग पद समानार्थक नहीं है। अल्प, वितण्डा, जाति और निग्रह स्थान की मोक्ष के प्रति विशेष उपयोगिता नहीं है। इनका उपयोग नास्तिकों के साथ कुतर्क या उनको निरस्त करना नहीं चाहते है। अतः यह कहना अनुचित न होगा कि ''निः श्रेयस'' पद का अर्थ मुक्ति मात्र नहीं है, अपितु ऐहिक ऐश्वर्य पारलौकिक संगति दोनों ही इस पद का अर्थ है। इसको सर्वोपेक्षा उत्कृष्ट माननेवालों के लिए वही निःश्रेयस है। दुर्गासप्तशती के आधार पर यह कहा जा सकता है कि मोक्ष की अपेक्षा ऐहिक प्रतिशोध मूलक ऐश्वर्य प्राप्ति को भी अधिक श्रेयस्कर सुरथ ने माना था। किन्तु चर्तुवर्ग फलदायी आनन्दमयी माँ के सम्मुख समाधि ने ऐहिक ऐश्वर्य को नित्य सर्वथा परित्याग कर मुक्ति की ही प्राप्ति की थी। अतः निःश्रेयस और अपवर्ग में इस दृष्टि से भेद मानने में कोई आपत्ति नहीं है।

न्यायदर्शन के अनुसार सोलह पदार्थों का यथार्थ ज्ञान होने पर जो जिस पथ का पथिक होता है, उसके लिए वही मार्ग परिष्कृत होता है। वात्स्यायन ने भी प्रथम सूत्र के भाष्य में लिखा है–

''प्रदीपः सर्वविद्यानामुपायः सर्वकर्मणाम्।

आश्रयः सर्वधर्माणां विद्योद्देशे प्रकीर्तिता॥

तदिदं तत्वज्ञानं यथाविद्यं वेदितव्यम्।

इह त्वध्यात्मविद्यायामात्मतत्वज्ञानं निःश्रेयसोधिगमोप्पवर्गप्राप्तिः ॥

प्रमाणादि पदार्थो से विभज्यमान यह आन्वीक्षिकी विद्या प्रदीप के समान अन्य सभी विद्याओं की प्रकाशक है। यह आन्वीक्षिकी विद्या का समीचीन रूप में अधिगत करने पर अन्य विधायें अनायास अवगत हो जाती है। अतः अन्य विद्याओं में जिन कर्मो का उपदेश दिया गया है उन कर्मों का उपाय एवं उन कर्मों के लिए धर्म का आश्रय--यह आन्वीक्षिकी विद्या है। इस विद्या का अनुकूलता से सभी अन्य विद्याओं की अवगति से उन कर्मो का सम्यक् अनुष्ठान किया जाता है और अनुष्ठान करने पर सभी का लाभ होता है। प्रमाण, प्रमेय इस उउ्देश्य सूत्र में जो विद्या का तत्वज्ञान कहा गया है, वही इसका प्रयोजन है। तत्वज्ञान और उसका निः श्रेयस विद्या के भेद से भिन्न है। सभी विद्याओं का पृथक् पृथक् तत्वज्ञान और निःश्रेयस है। सामान्य रूप से विद्या चार प्रकार की है।-आन्वीक्षिकी, त्रयी, वार्ता और दण्डनीति।

''आन्वीक्षिकी त्रयी वार्ता दण्डनीतिश्च शाश्वती।
विद्याश्चतस्राग्वेता लोकसंस्थितिहेतव:'' ॥

स्मृति-पुराणादि वेद का अनुवाद है, अतः ये त्रयी के ही अन्तर्गत है। त्रयी का तत्वज्ञान है- अग्निहोत्रादि का सम्पादक भूतादि का विशुद्ध रूप से उनका संरक्षण आदि। स्वर्गादि फल इसका निःश्रेयस है। दण्डनीति का तत्वज्ञान-साम, दाम, विभेद एवं यथासमय और यथास्थान यथाशक्ति दण्ड का प्रयोग है। पृथ्वी विजय आदि का निःश्रेयस है। आन्वीक्षिकी या अध्यात्मद्यिया का तत्वज्ञान-आत्मतत्वविवेक है और अपवर्ग या मुक्ति इसका निःश्रेयस है।

आन्वीक्षिक्यात्मविज्ञानं धर्माधर्मो जयाजयौ।
अर्थानर्थो च वार्तायां दण्डनीतौ जयाजयौ॥

अध्यात्मविद्या के फल निःश्रेयस रूप अपवर्ग की चर्चा ही द्वितीय सूत्र में की गयी है। अपवर्ग पद का अर्थ मोक्ष होता है। मोक्ष के लिए आत्मा शरीर आदि का यथार्थज्ञान ही विशेषकारण है। संशय आदि की विशेष उपयोगिता मोक्ष नहीं है। आत्मा से अपवर्गान्त प्रमेय का यथार्थज्ञान होने पर मिथ्याज्ञान से दुःखपर्यन्त प्रयोगों का यथाक्रम में नाश होने पर

मोक्ष होता है। इसीलिए भिन्न आत्मादि भिन्न रूप में अवश्य ज्ञेय रूप में संग्रह किया गया है। अतः न्यायदर्शन में दुःखात्यन्तनिवृत्ति के साथ सुख साक्षात्कार को मोक्ष मानने में कोई आपत्ति नहीं है।

''तदत्यन्तविमोक्षोऽपवर्गः (न्याय----------) में तत् पद को दुःख मात्र का प्रतिपादक मानने पर पुनरुक्ति दोष होगा, क्योंकि दुःखजन्य प्रभृति सूत्र में ही दुःखात्यन्त निवृत्ति को अपवर्ग कहा गया है। यदि दुःखात्यन्त निवृत्ति के अधीन या परकालीन पदार्थ विशेष नित्यसुखसाक्षात्कार को अपवर्ग कहने पर कि विरोध होता है। इसलिए तत्पद का अर्थ जन्म है, जन्म की अत्यन्तनिवृत्ति ही अपवर्ग है। जन्म की अत्यन्त निवृत्ति को मोक्षप्रतिपादन करनेवाली कोई श्रुति नहीं है। जन्म की अत्यन्तनिवृत्ति से मोक्ष का आविर्भाव होता है–यही ''तदत्यन्त-विमोक्षोऽपवर्ग '' इस सूत्र का अर्थ है:–नित्य सुख को अपवर्ग मानने पर किसी तरह का विरोध नहीं होता तत्पद से जन्म अर्थ ग्रहण करने में हेतु यह है कि तदत्यन्तविमोक्षोऽपवर्गः इस सूत्र से पूर्व सूत्र में ''वाधनालक्षणं दुः खम् '' कहा गया है। प्रतिकूल वेदनीय वाधना ही दुःखत्व के रूप में अभिप्रेत रहता तो ''लक्षण''पद न देकर ''वाधनादुःखम् '' इतना ही कहा जाता है। प्रतिकूलवेदनीय दुःख है यही कहा जाता। वाधना पीड़ा ताप स्वरूप जन्म ही दुःख है। जन्म होने पर दुःख अवश्यम्भावी है। फलतः उसका जन्म की अत्यन्त विमुक्ति ही अपवर्ग है। अर्थात् जन्म की अत्यन्त निवृत्ति से मोक्ष का आविर्भाव होता है। मुक्ति का कारण समूह न रहने पर जन्म अवश्यम्भावी है। क्योंकि '' जातस्य हि धृवो मृत्युर्धुवं जन्म मृतस्य च। तत्क्षणादेव गृहणाति शरीरमातिवाहिकम् '' अतः मृत्यु के बाद जन्म अवशम्भावी है। ''वाधनालक्षणं दुःखम्'' इस सूत्र के भाष्य में भाष्यकार ने लिखा है–किं वाधना पीड़ा ताप इति, तया अनुविद्धमनुशक्तमनिमागेन वर्तमानं दुःखयोगाड्ग:रवमिति। सोऽयं सर्व दुःखनानुविद्धं वृहन्तमिति कश्चन दुःखे जिहासुर्जन्मनि दुःखदर्शी निर्विघते, निर्विन्नों विरण्यते, विरक्तो विमुच्यते-इस प्रकार–

''तदत्यन्तविमोक्षोऽपवर्गः इस सूत्र के भाष्य में लिखा है किं ''तेन दुःखेन जन्मनः अत्यन्तं विमुक्तिरपवर्गः, सर्वथा जन्म से विमुक्ति होने पर अपवर्ग का आविर्भाव होता है। भाष्यकार के मत में दुःखपदार्थ जन्म है। फलतः दुःख हेतु जन्म का नाश ही अपवर्ग है।

दुःख का नाश अपवर्ग नहीं है। किन्तु इस पक्ष में यह विचारणीय है कि नित्य सुख का जीव द्वारा प्रत्येक कैसे होगा, क्योंकि अशरीर जीव के लिए साक्षात्कार साधन इन्द्रियादि न होने से नित्य सुख का प्रत्यक्ष असम्भव है। नित्य सुख का प्रत्यक्ष असम्भव है। इसके समाधान में यह कहा जा संकता है कि जैसे मनुष्य के चाक्षुष प्रत्यक्ष के प्रति वह प्रतिबन्धक है और रवि किरण का अभाव ही कारण है, इसी प्रकार अनित्य सुखादि के प्रत्यक्ष का कारण शरीरादि है और नित्यसुख के साक्षात्कार का वह प्रतिबन्धक है एवं शरीररादि का अभाव ही कारण है। फल के अनुसार ही कार्य-कारणभाव की कल्पना होती है इस कार्य कारण भाव की कल्पना असंगत नहीं है। क्योंकि, जीव के नित्यसुख साक्षात्कार में ''मुक्तः'' सुखी भवति'' एवं सुखमात्यन्तिकं यत्तद्बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियम्'' इत्यादि वचन प्रमाण है।

आत्यन्तिक दुःखविमुक्ति न्याय दर्शन के अनुसार मुक्ति है। यह अनेक दार्शनिकों को अभीष्ट भी नहीं है क्योंकि, षड्दर्शन समुच्चय में कहा गया है–

''वरं वृन्दावने वासो श्रृगालैश्च सहोषितम्।
न च वैशेषिकीमुक्तिं गौतमो गन्तुमिच्छति॥

''नित्यानन्दानुभूतिः स्यान्मोक्षे तु विषयाद्'' इत्यादि आचार्य शंकर ने भी अपने विश्लेषण में वैशेषिक दर्शन की मुक्ति और न्यायादर्शन की मुक्ति में क्या विषमता है।

समन्वय की दृष्टि से ही अत्यन्त दुःखनिवृत्ति को मोक्ष कहा है। मुक्तिवाद में गंगेश का ही कथन है---

''मुक्तो सध्वंशोऽस्त्येव तस्मिन् सति मुक्तिरस्त्यैवेति
स मुक्तयुत्पादकोत्पाद्य इति सर्वाभ्युपगतं मुक्तिः।

आशय यह है कि मुक्ति की अवस्था में चरम दुःख ध्वंस अवश्यम्भावी है और चरम दुःख का ध्वंस उत्पन्न होने पर मुक्ति का लाभ होता है। चरम दुःख ध्वंस मुक्ति के उत्पादक से उत्पन्न होता है यह सर्ववादिसम्मत है, मुक्ति चरम दुःख ध्वंस या अमृत हो सकती है। ''अन्या वा'' इस कथन से चरम ध्वंस मुक्ति नहीं है-यह सुस्पष्ट है।

वेदान्तियों ने ब्रह्म के अद्वैततत्व साक्षात्कार होने से अविद्या की निवृत्ति होती है, और फलस्वरूप सुखात्मक केवल आत्मा का अपवर्गावस्था में आर्विभाव होता है। यह कथन सर्वथा समीचीन नहीं, कारण, ब्रह्म स्वरूप प्रकाश सुखात्मक नित्य मुक्त है तो जीव भी मुक्तावस्था में वैसा ही होगा, अतः मुक्त और संसारी में कोई वैलक्षण्य नहीं रहेगा। पुरुष के प्रयत्न के बिना भी नित्य मुक्त और स्वप्रकाश ब्रह्म की सत्ता है, अतः उसमें पुरुषार्थता कैसे होगी, अविद्या की निवृत्ति के लिए पुरुष के लिए पुरुष के प्रयत्न की आवश्यकता है। यह भी नहीं कहा जा सकता है। कारण अविद्या मिथ्याज्ञान हो या अर्थान्तर ही कु छ हो, सुख या दुःखाभाव का साधन नहीं है, अतः पुरुषार्थ भी वहीं है। सुख, दुःखाभाव और तत्साधन से अतिरिक्त स्वतः पुरुषार्थ नहीं है। अतः मिथ्याज्ञान की निवृत्ति क्रमशः जन्म की निवृत्ति होगी और जन्म निवृत्ति से दुःख का अत्यन्त मोक्ष होता है।

THE CONCEPT OF INEQUALITY IN VEDIC EDUCATION

—Dr. Suchitra Mitra, Allahabad

Equality is supposed to be the supreme ideal of the universe, although it is well-known that every person is born unequal. So inequality has ever been in society due to different needs, wishes, abilities and tendencies of the people.

In order to understand inequality in Vedic education the meaning of equality should be comprehended first. It is said in Vedic philosophy that equality means sameness, a perfect balance against all the struggling forces, or realising the same God in all living beings in spite of all inequalities (physical, mental, spiritual) in them. Educational equality is very much related to social status, that means equal right of learning, equal opportunity for all castes, equality in school-system, uniformity of mental attitude and so on. As it is mentioned in the Rigveda X/71/7 "Those who have studied in the same class, may have equal right to get the same knowledge."

Despite various disciplines in connection of Unity and Uniformity which was regulated by the vedic teachers there were many instances of inequalities among students, teachers, their teaching methodology, and different types of curriculum can be seen in the Vedic education. Firstly, there were some students in the Vedic period who could grasp knowledge very soon in comparison to others. Their depth of knowledge could not be compared with that of other fellow students. This is an example of inequality among students which was due to intelligence, and retentive memory in some of them.

Secondly, ability or aptitudes are other powers of individuals by which one is supposed to be superior to other. As the Rigveda I/112/2 pointes out that usually vedic students have to listen and to get by heart Vedic hymns, which were imparted by their teachers, but some of them by their higher mental capacities could achieve supreme knowledge through *tapas* and *yogas*. Vedic Commentator Sayana in this connection distinguishes three grade of students of high, medium and low abilities (महा-प्रज्ञान, मध्यम-प्रज्ञान, अल्प-प्रज्ञान). This is another example of inequality.

Dissimilarities can be seen in the Vedic education, as regards the educational institutions, because these institutions had been regulated differently, some institutions were residential while others were for day-scholars. Students were prepared for proficience in household duties as well as for ableness in ritualistic performances in the former institutions, whereas in the latter, they improved their knowledge by mutual discussions or obtained informations by famed scholars. Residential students had obtained various teachings by sitting beside Guru while other institutions in the Vedic-period were constituted to organise religious discourses or scriptural discussions. So, it can be said that there were two different types of students produced by Vedic teachers. Firstly, those who could perform religious rites were called "Ritwik"; (ऋत्विक) and others were academicians, they were invited in the conferences to exchange their views.

Discrimination was also found at the time of imparting knowledge by the teacher. It is said that the highest knowledge (i.e. the doctrine of Brahman) was imparted either to the eldest son or to a worthy pupil and nobody else (Chan. Upanished III/II/5). In Maitrayini Upanishad also it is said, "Let no man preach this most secret doctrine to any one who is not his son or his pupil."

It may be presumed that language is the foremost part of education. Owing to this the society had been divided between learned and ordinary

people in Vedic period. According to earlier evidence there were two kinds of speech, divine (दैवी) and human language (मानुषी). Divine language which stands for Vedic Sankrit used by Vedic seers when they composed hymns and performed rituals, and the other, the Sanskrit of ordinary conversation which was being used by general people of society.

According to social stratification in vedic period, person belonging to low caste was deprived of education facilities, whereas other castes enjoyed all opportunities just because they were members of higher status. For instance, there is a story of Mashidas Aitareya, who was the son of a brahmana by Itar, a sudra (low caste) woman. Owing to this he was not equally treated by his father like other children.

Society granted special privileges only to learned persons. If a person was well-versed in the three Vedas, whose senses are pure and fully controlled he was honoured by the society. This educational inequality was very much related to lack of opportunities.

Students enjoyed certain privileges which wre not granted to rest of the people in society. Manu has stated that students were never affected by birth or death uncleanliness, as it was considered that they were representatives of Brahma (M. S. V/93).

It is well-known that brahmana (ब्राह्मण) was the superior class of Vedic society, but if a brahmana was not learned, he was not equally treated like others. To him oblations must not be offered (Mait. Samhita-III/268). Even water should not be given to him, if he had not read the Vedas. Here it can be said that 'Hindu'-Society in India is an excellent example of a statutory society where social status was measured through education. Manu emphasised inequal status of not-learned brahmanas in comparison with other erudite ones by saying: "An elephant made of wood, an antelope made of leather and a Brahmana indisposed to the study of the vedas-these have nothing but the same"- ''यथा काष्ठमयो हस्ती यथा चर्ममयो मृगः। यश्च विप्रोऽनधीयानस्त्रयस्ते नाम बिभ्रति॥ (2/157)."

In the Vedic period teachers were said to have designated catogarically according to their performances. The Guru, the Acharya and the Upadhyaya, Sacred knowledge were imparted by these three in different manner. Guru performed various sacraments and provided boarding facilities for his students, but an Acharya imparted vedas with explanations of secret meanings. An Upadhyaya taught the vedas and vedangas in return for a fee.

Although brahmna (ब्राह्मण) was considered to have extended his knowledge to other people of society which he had lineally obtained as a parental gift, but due to vocational needs many brahmanas had to accept other occupations in order to strengthen economical deficience. In Rigveda I/112/11 it is said that Dirgha Sravas was a brahmana, but failing to extend his knowledge turned into merchant owing to poor economic condition. Even some time brahmana could not get proper education from his parent. Rig. IX/112 declared that a man who is a brahmana poet, his father a physician and his mother a grinder of corn. Another example is that of a purohita who left his own occupation of worshipping God. accompanying the king in battle.

The discussions may be concluded by saying that differences between man and man is inevitable. But absolute equality which means perfect balance in all creatures can never be found in this world. These differences may be due to intelligence capacites, other individual differences and tastes. These inequalities can be accepted obiviously. But certain inequalities which were found in vedic education due to lack of opportunity, in different social status, and injustice exercise against particular individual in life and education, these inequalities are liable to be condemned.

ऋग्वेद में अश्व शक्ति (हार्स पावर) एवं आदिकाल में अग्नि अश्व विगवेंग) की उत्पत्ति

डॉ० विष्णु कान्त वर्मा, बिलासपुर (म० प्र०)

गत लेख में आपः, अदिति आदि प्रतीकों पर विशद् रूप से प्रकाश डाला गया है। वहाँ यह बताया गया है कि आपः प्रकृति की प्रारंभिक अवस्था है। जब आद्या शक्ति सृष्ट्युत्पत्ति हेतु उद्वेलित होती है। इस लेख में अश्व शब्द के प्रतीकात्मक प्रयोग पर ऋचाओं से प्रकाश डाला गया है। विज्ञान के अनुसार सृष्टि आरंभ एक भीषण अग्नि काण्ड (big bang) से होता है। कुछ ऋचाओं में इस घटना को अग्नि अश व की उत्पत्ति के रूपक से कहा गया है। गोपथ ब्राह्मण में भी अग्नि अश्व का विवरण है। इस लेख के द्वितीय चरण में अग्नि अश्व संबंधी विषय को प्रकाश में लाया गया है।

1. अश्व शब्द ऊर्जा का प्रतीक है–

अश्व शब्द के प्रतीकात्मक अर्थ को प्रकाश में लाने हेतु ऋग्वेद मण्डल 10, सूक्त 107 के 2 मंत्र पर विचार किया जाता है, यथा (क्र० 1)

उच्चा दिवि दक्षिणावन्ती अस्थुर्वे अश्वदाः सह से सूर्पेण। भाषार्थ–सूर्य ऊँचा इसलिए है कि वह दान देता है, जो अश्व देते हैं वे सूर्य के समकक्ष है।

सूर्य के समकक्ष वही हो सकता है जो वही वस्तु दान करे जिसे सूर्य दान करता है। यह विदित ही है कि सूर्य शक्ति का दान करता है अतः जो शक्ति का दान देते हैं वे सूर्य के समकक्ष है। इस प्रकार यहाँ अश्व का अर्थ शक्ति ही है।

अब एक दूसरे मंत्र से इसी विषय पर प्रकाश डाला जाता है। मंत्र है ऋग्वेद 3/27/14 यथा–

(क्रमांक 2) **वृषो अग्निः समिध्यतऽश्वो न देव वाहनः।**
तं हविष्मंत ईलते॥

भाषार्थ–(वृषः) सुख वर्षाने वाली (देववाहनः) महाभूत जिसके वाहन हैं, (अश्वः न) जो अश्व के समान है (अग्निः) ऐसी अग्नि (सम् इध्यते) सम्यक् रूप से प्रकाशित की जाती है, (तं) उसको (हविष्मंतः) प्राप्त करने की इच्छा वाले (ईडते) उसकी उपासना करते हैं,

मंत्र में शक्ति को देव वाहनी अर्थात् जिसका वाहन पृथ्वी जल, वायु आदि महाभूत हैं ऐसी द्रव्य वाहिनी कहा है जैसी कि विज्ञान की उक्ति है कि द्रव्य शक्ति की सवारी है। (Matter is the vehicle of energy) मंत्र में शक्ति को अश्व की उपमा दी है। प्राचीन काल में अश्व शक्ति का प्रतीक था, इस कारण पाश्चात्य वैज्ञानिकों ने भी शक्ति का नाप हार्सपावर में रखा।

ऋग्वेद में अनेक स्थलों पर अश्व शब्द का प्रयोग ऊर्जा के लिए हुआ है। नीचे मण्डल 10, सूक्त 11 का 7 वां मंत्र उद्धरित किया जाता है। (क्रमांक 3)—**यत्ते अग्ने सुमतिं मर्तो अक्षत्सहसः सूनी अति से प्र शूण्ते।**

इषं दधानो वहमानो अश्वैरा स द्युमान् अमवाभूषति द्युना॥

भाषार्थ–(अग्ने) हे ऊजा (यः मर्त्तः) जो मरण धर्मा मनुष्य (ते सुमतिं) तेरे उत्तम ज्ञान को (अक्षत् (अंश् की लुङ् स् लेट् ल वै व्या भविष्यत् की तरह) प्राप्त करता है, (सः) वह (सहसः सूनः) शक्ति के पुत्र की तरह (अति) अत्यधिक (प्र शृण्वे) सुना जाता है अर्थात् प्रसिद्धि की प्राप्त होता है। (अश्वेः) अश्व शक्तियों के द्वारा (वहमानः) संचालित होता हुआ अर्थात् प्रयोगों में सिद्ध हस्त हो वह (इषं दधानः) शक्ति को धारण करता हुआ (द्यून) सब दिनों, सदैव (द्यू-मान्) तेज-इनर्जी का स्वामी (अमवान्) भ्वाः परः (आम्=सम्मान करना) सम्मानित (आ भूषिति) होकर सुशोभित होता है। मंत्र में कहा गया है कि (अग्नि) ऊर्जा का ज्ञान होने से व्यक्ति प्रसिद्धि को प्राप्त होता है तथा अश्व शक्ति को वहन (हेण्डिल) करने वाला होता है। अग्नि के साथ अश्व (घोड़े) का कोई संबंध नहीं है। अग्नि के ज्ञान से घुड़सवारी का कोई ताल्लुक नहीं है। अतः अश्व का अर्थ शक्ति ही है तभी मंत्र सार्थक होता है।

2. सूर्य ऊर्जा का उपयोग करोः–

ऋग्वेद मण्डल 3, सूक्त 2 का 3 रा मंत्र मानवों को सूर्य ऊर्जा के भौतिक प्रयोग हेतु निर्देश देता है–(क्रमांक 4)

क्रत्वा दक्षस्य तरुषो विधर्मणि देवासी अग्निं जनयन्त चित्तिभिः।

रुरुचानं भानुना ज्योतिषा महामत्यं न वाजं सनिष्यन्नुपब्रुवे॥

भाषार्थ–(रुरुचानं) अत्यंत दीप्तवान् (भानुनाज्योतिषा) सूर्य की किरणों से (महा वाजं) अत्यंत शक्तिशाली (अत्यं न) घोड़े के समान (अग्निं) ऊर्जा को (जनयन्त) उत्पन्न करके (दक्षस्य) समर्थता के (तरुषः) पार करने वाले कठिनाइयों से (विधर्मणि, धर्म=विधि, नियम पृ० 341) विविध प्रकार के (प्राकृतिक) नियमों पर (क्रत्वा) कार्य व बुद्धि से (देवासः चित्तिभिः) विद्वानों के ज्ञान के द्वारा (सनिष्यन्) प्राप्त करने जा रहा) उपलब्धियों को (मैं) उप ब्रुवे) निकटता से कहता हूँ निश्चयात्मक ज्ञान के आधार पर यह कह रहा हूँ, अथवा (उप सनिष्यन्) समीपता को (यथार्थ ज्ञान को) प्राप्त करता हुआ (ब्रुवे) कहता हूँ। मंत्र में निश्चयात्मक ज्ञान के आधार पर स्पष्ट निर्देश है कि सूर्य की किरणों से घोड़े के समान शक्ति उपलब्ध हो सकती है। यहाँ भी शक्ति को वही उपमा अश्व की ही दी गयी है। अस्तु अश्व शब्द ऊर्जा का ही प्रतीक है, मंत्र में जिस निश्चयात्मक ढंग से बात कही गयी है उससे यह विदित होता है कि वैदिक काल में सूर्य ऊर्जा नियोजित करने का प्रयोग हो चुका था।

3. ऊर्जा संरक्षण का सिद्धांतः–

ऋग्वेद में ऊर्जा संरक्षण का सिद्धांत अनेक मंत्रों में अनेक प्रकार से अभिव्यक्त है। इस दृष्टिकोण से ऋग्वेद मण्डल 2, सूक्त 6 के 2 रे मंत्र में आये विचार को प्रस्तुत किया जाता है।

क्रमांक 5:–अया ते अग्ने विधमार्जो नपादश्वमिष्टे,

एना सूक्तेन सुजात।

भाषार्थः–(अग्ने) हे अग्ने (ते) तेरी (अश्वं) शक्ति की (इष्टे) अभिलाषा के लिए (अया, क्रिया विशे, वै, व्या, पृष्ट 280) हम इस प्रकार (नपात्) पतन से परे, न गिरने वाली, अक्षयः (ऊर्जः, बहु व. स्त्री लि. वै. व्या.) ऊर्जाओं की (एना, नपु. लि. एक व. इदं की तृ विभ. वै. व्या.) इस (सुजात) उत्तम प्रकार उद्भूत (सूक्तेन) सूक्त के द्वारा (विधेम, विध् = आदर करना वि० लि०) आदर करें, विधान करें।

अग्नि से घोड़े की अभिलाषा करते हुए अक्षय ऊर्जा के विधान की बात प्रसंगरहित है। भौतिक ऊर्जा और घोड़े का कोई संबंध नहीं है। शक्ति की इच्छा से शक्ति की प्राप्ति का

विधान ही अभिप्रेत है। अस्तु अश्व शक्ति के अर्थ में ही प्रयुक्त हुआ है। मंत्र में ऊर्जा को नपात् विशेषण से युक्त किया है अर्थात् ऊर्जा क्षय, पतन से रहित है।

अब ऋग्वेद 2/11/1 से इसी विषय पर आगे और प्रकाश डाला जाता है, (क्रमांक 6)

श्रुधी हवमिन्द्र मा रिषण्यः स्याम ते दावने वसूनाम्।
इमा हि त्वामूर्जो वर्द्धयन्ति वसूयवतः सिन्धवतः न क्षरन्तः॥

भाषार्थः—(इन्द्र) हे इन्द्र (श्रुधि) सुनिये (मा रिषण्यः) आप रुष्ट न हो। (स्याम) हम तेरे हों (ते दावने, धातु दा=देना का तु.कृ.) तेरे दान देते समय (वसूनाम्) ऐश्वर्यों के (वसूयवः, वसूय=धन चाहना पृ. 272) ऐश्वर्य के इच्छुक (त्वां हवं) तुझे पुकारते हैं। (इमाः स्त्री लि. बहु. व.) ये (उर्जः स्त्री लि. बहुव. पृ. 72) ऊर्जाएँ (हि) निश्चय ही (वर्द्धयन्ति) बढ़ती है, किन्तु (सिन्धवः) नदियों की तरह प्रवाहशील सूक्ष्म, स्थूल भूतों के प्रवाह (नक्षरन्तः क्षर=नष्ट होना का शत्रन्त)—(भौतिक ऊर्जा) में किसी प्रकार की कमी हीं होती।

इस मंत्र में यह कहा गया है कि भौतिक ऊर्जा का भंडार एक अक्षय निधि है, जिसमें किसी प्रकार की कमी नहीं होती। ऊर्जा से भौतिक पदार्थों की वृद्धि होती है। इस प्रकार वृद्धि करने वाली ऊर्जा नियोजित होकर भौतिक पदार्थों–ठोस, द्रव, वायु में परिवर्तितत हो जाती है किन्तु उसका किसी प्रकार भी क्षय नहीं होता। इस प्रकार मंत्र में भौतिक पदार्थ (Matter) तथा ऊर्जा (Engergy) की तुल्यता का सिद्धांत (Law of equivalence of mass energy) निहित है।

पदार्थ की वाहक शक्ति अर्थात् भौतिक पदार्थ को गति (Motion) प्रदान करने वाली शक्ति ऊर्जा है ऐसा विचार क्र. 7/17/6 में व्यक्त किया गया है, यथा'' (क्र० 7)

त्वामु त दधिरे हव्यवाहं देवासो अग्न ऊर्ज आ नपातं।

(अग्ने) हे शक्ति (ऊर्ज नपातं) हे पतनरहित ऊर्जा (त्वाम्) तुझे (उ) निश्चय ही (देवासः) महाभूतों ने (हव्यवाहं) पदार्थों को वहन करने के लिए ढोने के लिए (आ दधिरे) धारण किया है। ऋग्वेद मण्डल 2 के 35वें सूक्त का देवता अर्थात् विषय ''अपां नपात्'' है आपः मूल तत्व की उद्वेलित अवस्था है। इस सूक्त का विषय है कि मूल तत्व अविनाशी है सूक्त के अनेक मंत्रों में से केवल दो मंत्रों में आये विचारों को प्रस्तुत किया

जाता है। सूक्त के प्रथम मंत्र में नाभिक शक्ति (मूल शक्ति) को अविनाशी एवं उपयोगी कहा गया है तथा उसके उपयोग का स्पष्ट निर्देश है, यथा (क्रमांक 8)

उपेमसृक्षि वाजयुर्वचस्यां चनो दधीत नाद्यो गिरो मे।
अपां नयादाशुहेमा कुवित्त सुपेशसस्करति जोषिषद्धि॥

भाषार्थः–(वाजयु) ऐश्वर्य का इच्छुक, तत्वज्ञ (वचस्यां) वाणी के (उप इम्) पास हो (असृक्षि सृज लुङ् स्. वै. व्या.) प्रकाशित किया (चनः दधीत, धा वि. लि.) कदापि न धारण करें (गिरः मे) मेरी वाणी में हुए (नाद्य) नाद, उच्चारण मात्र, की ही, (आशुहेमा) वेगवान् (अपां तपात्) ऊर्जा अविनाशी है। (सः) वह (कुवित) बहुत से (सुपेशसः) सुन्दर रूप (करति) बना लेती है, (हि जोषिषत्,) जुष् लुइ. लेट भविष्यत् की तरह) उसे निश्चय ही सेवन करे।

यहाँ मंत्रों के मात्र पाठ को वर्जित किया है। मंत्रों में निहित भौतिक ज्ञान (विज्ञान) को प्रयोग सिद्ध करके दोहन करने का उपदेश दिया गया है। ऊर्जा अनेक रूप वाली है। ऊर्जा रूपान्तरित होने के स्वभाव से युक्त होते हुए मूल में अविनाशी है।

वैज्ञानिक कास्मालाजी–आधुनिक विज्ञान के अनुसार सृष्टि का आरंभ एक महाविस्फोट (big bang) से हुआ था। उस समय द्रव्य का तापक्रम एक हजार अरब डिग्री सेन्टीग्रेड था। समस्त द्रव्य अत्यधिक उग्र (Violent) मूलावस्था में था। उस समय द्रव्य में अनेक तरल क्वार्कग्सूप, हेड्रन सूप आदि उद्भूत हुए थे। प्रामाणिक समय (Standand era) पर द्रव्य भाग में (matter part) जिसे प्लाज़्मा तरल कहते हैं कण प्रतिकण की संख्या आठ (ऋग्वेद के आठ वसु)* थी–इलेक्ट्रान, प्रोटा, न्यूट्रान, पाजीट्रान, म्यूओन, एन्टीम्यूओन, न्यूटीनो, एन्टीन्यूट्रीनो। द्रव्य भाग के अतिरिक्त विकिरण (रेडियेशन) थी।

विस्फोट के अनन्तर द्रव्य तीव्र गति से प्रसारित हुआ जिससे तापमान तीव्र गति से गिरने लगा। एक अरब डिग्री तापक्रम पर नाभि रचना (इलेक्ट्रान प्रोटान संयुक्तीकरण), संभव हुई। तापक्रम के और गिरने पर परमाणु रचना संभव हुई तथा नक्षत्रों (प्रज्ज्वलित

---

* आयो ध्रुवश्च समिश्च धरश्चैवानिलोऽनलः। प्रत्यूषश्च प्रभाश्च वसवोऽष्टौ कीर्तिता। मत्स्य पु. हलायुध-कोश। आदि सृष्टि काल में नित्य प्रकृति व सोम विकिरण प्रदीप्त आठ वस्तुओं सहित अग्निमय मंडलाकार तरल (वायु) रूप में वर्तमान थे।

लोक) व गैलेक्सियों (आकाश गंगा) की उत्पत्ति हुई, अनन्तर पृथ्वी की।

आदि सृष्टि काल में जो महाशक्ति उद्भूत हुई थी उसमें भीषण अग्नि काण्ड हुआ था उसे ऋग्वेद तथा ऐतरेय ब्राह्मण में आदि अश्व के रूपक से कहा गया है। इसका विवरण आगामी अनुच्छेदों में है। वैज्ञानिक महा अग्निकाण्ड (हिरण्यगर्भ) प्रकरण पृथक् लेख का विषय होगा।

4. आदि सृष्टिकाल में अश्व नाम से कही गयी महाशक्ति की उत्पत्ति:–

ऋग्वेद मंडल 1 सूक्त 164 के दो लगातार मंत्रों में प्रश्नोत्तर के रूप में कुछ महत्वपूर्ण तथ्यों पर प्रकाश डाला गया है। ऋचा है–(क्र.9)

पृच्छामि त्वा परमन्तं पृथिव्याः पृच्छामि यत्र भुवनस्य नाभिः।

पृच्छामि त्वा वृष्णो अश्वस्य रेतः पृच्छामि वाचः परमं व्योम॥

मैं तुमसे पृथ्वी का परम अन्त (दूसरा छोर) पूछता हूँ, पूछता हूँ कि ब्रह्मांड का मूलाधार कहाँ है, तुमसे (वृष्णः) वर्षणशील, (अश्वस्य) भौतिक शक्ति (रेतः) के बीज, मूल स्त्रोत को पूछता हूँ। पूछता हूँ कि (परमं व्योम) आकशवत् सर्वाश्रयी, सर्वाधार सर्वव्यापक सबको अपने में समाहित करने वाली देश काल से परे परम सत्य वाणी क्या है अथवा ईश्वरीय वाणी क्या है।

ध्यान रहे ऋग्वेद में व्योम आकाश के लिए तथा परम व्योम आकाश से विशिष्ट दर्शन के लिए ईश्वर के लिए प्रयुक्त हुआ है। इसकी ऋचाएँ हैं इसी सूक्त की 39वीं ऋचा-**ऋचो अक्षरे परमे व्योमन् यो अस्याध्यक्षः परमे व्योम् ऋ. 10/129/7**

आगामी ऋचा में इसका उत्तर इस प्रकार है—क्र० 10 **इयं वेदिः परो अन्तःपृथिव्या अयं यज्ञो भुवनस्य नाभिः अयं सोमो वृष्णो अश्वस्य रेतो ब्रह्मायं वाचः परमं व्योम॥** (इयं वेदिः) यह यज्ञ वेदि (पृथिव्याः परः अन्तः) पृथ्वी का परला छोर है, परम अंत है अर्थात् पृथ्वी गोल है इस कारण आदि अन्त मिले हुए है। (अयं यज्ञः, यज्=संगतिकरणे) यह संगतिकरण शक्ति-प्रकृति के तत्वों में परस्पर संयुक्त होने का स्वाभाविक गुण (affinity for mutually holding together) इस जगत के सृजन का मूलाधार है। प्रकृति स्वयंभू है। प्रकृति के गुण लक्षण भी स्वयंभू हैं। प्रकृति के तत्वों में एक विशिष्ट प्रकार का गुण है। जिससे कुछ एक वर्ग के कण, अन्य या समान वर्ग के कण के साथ संगति करके एक

विशिष्ट बल (Force) के साथ परस्पर एक दूसरे को आकर्षण में आबद्ध किये रहते हैं, बांधे रहते हैं। इसी गुण के कारण तत्त्व संगति करण (synthesis) संभव हो सकी है। इसी आन्तरिक स्वभावगत् (inherent) (मौलिक) (intrinsic) आधारभूत गुण के कारण तत्त्वों का परस्पर संयुक्तीकरण (Union) संभव हुआ है। जिससे उत्तरोत्तर सूक्ष्माति सूक्ष्म कण परस्पर संयुक्त होते व अपेक्षाकृत स्थूल कण, जो सूक्ष्म कणों का संयुक्त रूप के अतिरिक्त और कुछ नहीं हैं, बनाते हैं। इस प्रक्रिया की पुनरुक्ति से परमाणु बनता है फिर परमाणु से अणु तथा अणु से द्रव्य बनता है। दो सूक्ष्म कणों के बीच जो परस्पर बांधे रहने की शक्ति है उसे विज्ञान ने परस्पर शक्तिशाली क्रिया (strong interaction) ऐसा नाम दिया है। कण-कण को मिलाकर जगत रचना में इस परस्पर क्रिया की महत्वपूर्ण भूमिका है।

(अयं सोमः वृषणः अश्वस्य रेतः) यह सोम विकिरण ही वर्षणशील शक्तियों (ताप, प्रकाश, विद्युत) की बीजरूप मूल आश्रयभूत शक्ति है, यह (ब्रह्म) वेदवाणी ही सर्वाश्रयी परम सत्य ईश्वरीय वाणी है।

ऋचा में घोड़े के जन्म के मूलकारण की जिज्ञासा नहीं है। अश्व का अर्थ जगत में उपलब्ध ऊर्जा है।

गोपथ ब्राह्मण की आख्यायिकाः–आदि सृष्टिकाल में जो महाशक्ति प्रादुर्भूत हुई थी कि जिससे इस भौतिक जगत की रचना आरंभ हुई उसे ऋग्वेद मंडल (सूक्त 163) में अश्व की उत्पत्ति कहा गया है। तद्नुसार सूक्त का देवता भी ''अश्व है'' है। गोपथ ब्राह्मण में ''अश्व अग्नि की उत्पत्ति संबंधी कथा है। विदित है कि ब्राह्मण ग्रंथ यज्ञों के कर्मकाण्ड पर प्रकाश डालते हैं। ऋग्वेदी होता अग्नि के पूर्व दिशा में, यजुर्वेदी वेदी के पश्चिम में सामवेदी उद्गाता वेदी के उत्तर में तथा ब्रह्मा दक्षिण दिशा में क्यों बैठते हैं इस तथ्य को एक कथा द्वारा कहा गया है। इस कथा में आलंकारिक भाषा में आदि सृष्टि काल में प्रकट हुई अश्वरूप महाअग्नि का विवरण है जो इस प्रकारर है–

(गोपथ ब्रा. पूर्व भा. प्र. 2 (क्र० 18)

(प्रजापतिः वेदान् उवाच अग्नी् आ दधीय इति) प्रजापति ईश्वर ने वेदों से कहा अग्नियों को मैं स्थापित करूँ।

(तान् वाक् अभ्युवाच अश्वः वै सम्भाराणाम् इति) उन (वेदों) से वाणी ने कहा अश्व (अग्नि) ही भार को सम्यक् वहन करने वाला है। तं घोरात् कूरात् सलिलात् सरसः

उत्-आ निन्यु) उस (अश्व अग्नि) को भयंकर दाहक अप् (मूल क्रियात्मक तत्व) से भरे हुए सरोवर से उन्हीं (वेदों) ने ऊँचा किया।

(तान् वाक् अभि उवाच अश्वः शम्येत इति) इनसे वेदों से वाणी ने स्पष्ट कहा अश्व (अग्नि) शान्त किया जावे। वे बोले वैसा ही होगा। तब ऋग्वेद ने कहा मैं अश्व को शान्त करूँ उस अच्युत अश्व को भय उत्पन हुआ उसने पूर्व दिशा का सेवन किया इस कारण ऋग्वेदी होता अग्नि के पूर्व में बैठता है। उसने कहा यह अश्व (अग्नि) अशांत ही है। तब युजर्वेद ने आकर कहा मैं अश्व को शांत करूँ, उस अच्युत अश्व को भय हुआ उसने प्रतीची दिशा का सेवन किया इस कारण यजुर्वेदी अध्वर्यु पश्चिम में बैठता है। उसने कहा वह अश्व अशांत ही है। इसी प्रकार सामवेद के कहने पर अश्व भयभीत हो उत्तर दिशा को भागा इस कारण सामवेदी उद्‌गाता उत्तर दिशा में बैठता है। अन्त में उस अश्व को चारों वेदों के ज्ञाता शंयु ऋषि ने शांत किया।

(तस्य ह स्नातस्य अभि उक्षितस्य अश्वस्य सर्वेभ्य रोमशमरेभ्यः अङ्गरा आ अशीर्य्यन्त) उस शुद्ध किये हुए और भले प्रकार सींचे हुए अश्व (अग्नि) के सब रोम कूपों से अंगारे निकल पड़े। उपरोक्त कथा का यह भाव है कि आदि काल में महाशक्ति अग्नि रूप से प्रकट हुई। यह अश्व रूप कही गयी शक्ति मूल क्रियात्मक तत्व के महा प्रलयकारी भीषण अग्नि सरोवर से निकली, इसने सभी दिशाओं को अपनी शक्ति से आक्रान्त किया तब ईश्वर ने **(आथर्वणीभिः च आङ्गिरसोभिः च आतनैः मातृनामभिः वास्तोष्पत्यैः शान्त्युदकम् चमार** इति (सृष्टि रचयिता के व्यवहार से अथर्वणीय, अंगिरस, मौलिक मातृ शक्त्यादि के शांति के लिये तरल बनाये, अर्थात् सृष्टि रचना हेतु उपयोगी विकासशील तरल रचे *तथा इनसे अश्व अग्नि को (अव्यवस्थित शक्ति को) शान्त किया। उस अश्व अग्नि के रोम कूपों से अंगारे निकल पड़े तब वह अश्व शान्त हुआ था इस प्रकार आदि सृष्टिकाल में जो भयंकर अग्नि ताण्डव (big bang) हुआ था उसे इस कथा के माध्यम से कहा गया है। इस यज्ञ विधान के साथ ब्रह्मा पाँच मन्त्रों का पाठ करता है। **यत् अक्रन्द प्रथमं....इति पँच।** मन्त्र ऋग्वेद मंडल सूक्त 163 के हैं। उनकी व्याख्या आगामी अनुच्छेद में है।

---

* वैज्ञानिक सृष्टयुत्पत्ति से तुलना करें जिसमें गट्स तरल, क्वाक सूप, प्लाज़्मा तरल आदि की उत्पत्ति मानी गयी है॥

ब्राह्मण ग्रन्थों का प्रमुख विषय यज्ञों की विधि का विस्तार है किन्तु यह विधि का विस्तार निरुद्देश्य नहीं है। इस विधि की योजना इस प्रकार बनाई गई है कि यह पदे पदे सृष्ट्युत्पत्ति के तारतम्य में हुई घटनाओं की स्मृति रूप पुनरुक्ति का बोधक है।

यज्ञ सृष्टि उत्पत्ति का स्थल है। यज्ञाग्नि उस ईश्वरीय शक्ति तत्त्व का प्रतिनिधित्व करती है जिसने सृष्टि उत्पन्न की थी। ईश्वरीय मूल आद्या शक्ति इस क्रमबद्ध जगत को उत्पन करने एवं प्रतिष्ठापित करने में समर्थ एवं सफल रही अतएव यज्ञाग्नि उसकी नकल रूप क्रिया सम्पन करते हुए देखी जाती है। सृष्टि रचना में उत्पन्न हुए ज्योतिर्पिण्डों (नक्षत्रों) का स्थान ब्रह्मचारी ले लेते हैं। नक्षत्र आदिकाल में उत्पन्न हुई महाग्नि (हिरण्यगर्भ) के अवशेष हैं तथा वे आदि काल में मूल शक्ति से प्राप्त शक्ति व तेज से प्रज्ज्वलित हैं उसी प्रकार ब्रह्मचारी यज्ञाग्नि रूप मूल शक्ति से तेज ग्रहण करने की आकांक्षा रखते हैं जिस तेज से प्राप्त शक्ति की उन्हें अपनी देह व मस्तिष्क के विकास के लिये आवश्यकता है। इस प्रकार यज्ञ सृष्ट्युत्पत्ति का प्रतिमान है, प्रतिरूप है।

अश्व शब्द की वैदिक व्युत्पत्ति-इसी अश्व प्रकरण के तारतम्य में कण्डिका 20 व 21 में अश्व शब्द शक्ति का प्रतीक क्यों माना गया इस तथ्य का हेतु सहित प्रतिपादन किया गया है। उपरोक्त अग्नि शक्ति ने शान्त होकर जगत को उत्पन्न किया।

(सः अयं वैश्वावरः अग्निः ब्राह्मणेन ध्रियमाणः इमान् लोकान् जनयते) सो यह वैश्वानर अग्नि ब्राह्मण से (यज्ञ में) धारण किया हुआ इन लोकों को उत्पन्न करता है। **(अयं जातवेदाः अग्निः ह वै) इदम् ईक्षते, अयम् वैश्वानरः अग्निः इदम् ज्वलति।** यह जातवेदा (उत्पन्न पदार्थों में विद्यमान) अग्नि (इस जगत को) देखता है और यह वैश्वानर (सब नरों का हितकारी) अग्नि इस जगत को प्रकाशित करता है। **(हन्त यत् मयि तेजः इन्द्रियं वीर्य्यं तत अहम् दर्शायामि उत् वै मा बिभियात्** इति (अग्नि बोला हर्ष हो। जो मुझमें तेज, ईश्वरत्व और बल है उसको में दिखाऊँ और वह निश्चय करके मुझको धारण करें।

(सः अयम् अब्रवीत् जातवेदः अग्ने मा अभिधिहि एहि इति) सो वह (ब्राह्मण) बोला हे जातवेदा अग्नि मुझे सब ओर से पुष्ट कर दो **(तस्य द्वैतं नाम अघोरं च अक्रूर च अधत्त)** उस अग्नि के दो नाम अभयानक व अहिंसक रखा **(स अश्वः अभवत्)** व अग्नि घोड़े के समान हो गया।

इस कण्डिका में यह कहा गया है कि आदि सृष्टि काल में उत्पन्न हुआ प्रज्ज्वलित अग्नि शान्त हो जगत में दो रूपों में स्थापित हो गया। वैश्वानर अग्नि सूर्यरूप में तथा जातवेदा अग्नि अव्यक्त रूप से सभी पदार्थों में वर्तमान हुआ। इसी कारण शक्ति का प्रतीक अश्व हुआ (कण्डिका 20)।

(सः अशाम्यत्) वह अग्नि शान्त हो गया (**तस्मात् अश्वः पशूनां जियत्सुतमः भवति**) इसलिये अश्व पशुओं में अधिक खाने वाला होता है (वैसा ही अग्नि है)। (एष हि वैश्वानरः) यही अश्व वैश्वानर (अग्नि) है। (कण्डिका 21) (**तस्मात् अश्वः रथं वहेत**) इसलिये अश्व रथ को चलाता है।

इस प्रकार वैदिक साहित्य में अश्व शक्ति का प्रतीक क्यों हुआ इसे पूर्ण व्युत्पत्ति की कल्पना सहित कहा गया है तथा सृष्टि को रथ क्यों कहा जाता है इसमें भी यही कारण है कि यह सृष्टि रथ शक्ति द्वारा वहन किया जा रहा है इसकी ऋचा है (**सप्तयुञ्जन्ति रथमैकचक्रमेको अश्वो वहति सप्तनामा** (1/164/2/

5. अश्व सूत्र की ऋचाओं की व्याख्या-सूक्त की प्रथम ऋचा है (क्र० 11)

यदक्रन्दः प्रथमं जायमान उद्यन्त्समुद्रादुत वा पुरीषात्

श्येनस्य पक्षा हरणिस्य बाहू उपस्तुत्यं महि जातं ते अर्वन्॥

भा-(समुद्रात्) मूल तत्व के महासागर से (उदयन्) ऊपर आता हुआ (उस वा) तथा (पुरि-ईषात्) जगत की इच्छा करता हुआ (प्रथमं) आदिकाल में (जायमानः) उद्भूत हुआ (यत् अक्रन्दः) जो गरजा था। (श्येनस्य पक्षा) बाज की तरह शक्ति शाली पंखवाला-अर्थात् अपने गन्तव्य पर पहुँचने की शक्ति वाला (हरिणस्य बाहू) हिरण की तरह छलांग लगाकर चरणों (stages) को पूरा करने की शक्तिवाला (अर्वन्) हे महा शक्ते (ते महिजातं) तेरा महान् जन्म (उप स्तुत्यं) अति प्रसंसनीय है।

ऋचा में आदि सृष्टिकाल का वर्णन है जब मूल तत्वों के महान् विस्तार से महान् सृष्टि उत्पादक सामर्थ्य का उदय होता है जिसमें अपने लक्ष्य लोकों की उत्पत्ति तक जाने की पूर्ण सामर्थ्य व क्षमता होती है। उसी आगामी शक्ति को अर्वनः कहा गया है तथा स्तुति की गयी है। आगामी ऋचा है-(क्र० 12)

यमेन दत्तं त्रित एनमायुनगिन्द्र एणं प्रथमो अध्यतिष्ठत्।

गन्धर्वो अस्य रशनामगृभ्णात् सूरादश्वं वसवो निरतष्ट॥

भा.–(यमेन दत्तं) नियंत्रक किरणों (अर्यमा) द्वारा प्रदत्त (त्रित: आयुक् युज की लङ् ल.) तीन प्रकार से संयुक्त (एनं) इसको (प्रथम:) सर्वप्रथम, आदिकाल में (इन्द्र:) इन्द्र (अधिअतिष्ठित्) पूर्णरूप से अधिकृत करता है (गन्धर्व=गन्ध+अर्व्+अच्)* सूक्ष्म शक्ति ने (रशनाम्) लगाम को (अस्य) उसके (अगृभ्णात्) पकड़ा (सूरात्) सूर्य के समान प्रज्ज्वलित पिण्ड से (अश्वं) अश्व शक्ति को (वसव:) आठ वसुओं ने (निर्अतष्ट तक्ष की लङ् ल.) उत्तम रीति से बनाया।

प्रारंभिक कार्य शक्ति (वरुण मित्र) कण प्रतिकण एवं नियंत्रक शक्ति (अर्यमा) विकिरण से संयुक्त हुई तथा सूर्य की तरह प्रज्ज्वलित पिण्ड उद्भूत हुआ जिसे विज्ञान में विग वेंग कहते हैं। आठ वसु विज्ञान प्रोक्त महाविस्फोट के समय के आठ प्रारंभिक द्रव्य हैं। आगामी ऋचा है (क्र.13)

असि यमो अस्यादित्यो अर्वन्नसि त्रितो गुहयेन व्रतेन।

असि सोमेन समया विपृक्त आहुस्ते त्रीणि दिवि. बन्धनानि॥

भा.–(अर्वन्) हे महाशक्ति तू (यम: असि) नियंत्रक है। (आदित्य: असि) तू मूल शक्ति अदिति से उत्पन्न है। (त्रित: गुह्येन व्रतेन असि.) त् तीन गुप्त नियम) सृष्टि उत्पत्ति, स्थिति, प्रलय) वाला है. (सोमेन समया) सोम विकिरण के साथ उपयुक्त समय पर (विपृक्त धातु पृच=मिलाना का क्लान्त पृक्त) अच्छी तरह संयुक्त है। तेरे तीन दिव्य बन्धन (प्रकृति के तीन वर्ग–मित्र वरुण अर्यमा) कहे जाते हैं। ऋचा में कहा गया है कि यह अर्वन मूल शक्ति अदिति से उत्पन्न आदि काल की प्रारंभिक कार्य शक्ति है जो सर्व योजना की नियंत्रक है जिसका लक्ष्य पदार्थ (Matter) को सृष्टि उत्पत्ति, स्थिति से प्रलय की अवस्था तक ले जाना है यही इसका गन्तव्य मार्ग है जिससे इसकी संज्ञा अश्व (अर्वन) हुई है क्योंकि 'अश्नुते अध्वानम् अश्व:' मार्ग को तय करता है (निरू)।

आगामी ऋचा में कहा गया है कि मूल शक्ति त्रिवर्गी है क्रियात्मक होने पर भी मूल शक्ति जो आप: नाम से विज्ञेय है तीन वर्ग वाली है ऋचा में कहा गया है अश्व है महाशक्ति मेरी कल्पना शक्ति को वहाँ ले चल जहाँ तेरा जन्म हुआ है। सूक्त की 5 वीं ऋचा है(क्र.14)

---

* गन्धं सौरभभवति। अर्व गतौ (भ्वा.प.) अमरकोष। गन्ध को, सूक्ष्म तत्त्वों को ले जाने वाली वायु या शक्ति।

इमा ते वाजिन्नवमार्जनानीमा शफानां सनितुर्निधाना।

अत्रा ते भद्रा रशना अपश्यमृतस्य या अभिरक्षति गोपा:॥

भा.–(वाजिन्) है शक्ते (इमा) ये (सनितु: सन्=अधिगत करना, वितरण करना का कृत्य सनित्व) वितरित किये गये हैं, अथवा भोक्ता (निधाना) आश्रय स्थान सूर्यवत् लोक (अवमार्जनानि) प्रकाश, तेज के द्वारा शुद्धिकरण के लिये (तं शफानां) तेरे खुर की तरह (सृष्टि-उत्पत्ति के) चरण हैं। (अत्र ते भद्रा रशना: गोपा: अपश्यम्) यहाँ तेरे कल्याणकारी लगाम रूप (नियंत्रक) रक्षक देखे हैं (या ऋतस्य) जो प्राकृतिक प्रवाह की (अभिरक्षन्ति) सब प्रकार से रक्षा करते हैं।

आदि सृष्टि काल में महान् प्रज्ज्वलित पिण्ड की उत्पत्ति हुई थी। सूर्यवत् तेजस्वी लोक उसी महापिण्ड के अवशेष हैं। जो महाशक्ति आदि सृष्टि में उद्भूत हुई थी उसी शक्ति का सातत्य प्रवाह इस जगत रूप में अवस्थित है उसी शक्ति का नियंत्रण चल रहा है। जैसे लगाम से अश्व नियंत्रित होता है वैसे ही उस शक्ति के लगाम रूप नियंत्रण से यह जगत गतिमान् है अर्थात् आदिकाल में जो प्रतिबन्ध जो आधा शर्तें (initial conditions) प्रयुक्त हुईं उनहीं के अनुरूप जगत का विस्तार हुआ है। जैसे राकेट फायर करने में जो आद्य प्रतिबन्ध होते हैं तद्नुसार ही राकेट प्रयाण करता है। आगामी ऋचा है (क्र० 15)

आत्मानं ते मनसारादजानामवो दिवा पतयन्तं पतङ्गम।

शिरो अपश्यं पथिभि सुगेभिररेणुभिर्जेहमानो पतत्रि॥

भा.–(ते आत्मानं मनसा आरात् अजानाम्) हे शक्ते तेरे स्वरूप को चित्त की सन्निकटता से जाना(दिवा पतयन्तं) आकाश से गिरते हुए (अव:) रक्षण सामर्श्य से युक्त (पतङ्गम्) प्रज्ज्वलित मंडल के (शिर:) शीर्ष भाग के समान मुख्य, प्रथम स्वरूप को (पतत्रि) पक्षी की तरह (अरेणुभि: सुगेभि:) रेणुरहित सुगम मार्गों द्वारा (जेहमानं) त्यागते हुए को (अपश्यम्) देखा। ऋचा में कहा गया है कि अश्व कही गयी महाशक्ति आदि सृष्टि काल में प्रज्ज्वलित महामंडल के रूप में उदय हुई। वही इस शक्ति का शीर्ष स्थान रूप प्रथम स्वरूप था। अनन्तर आकाश से गिरती हुई तथा पक्षी की तरह सुगमता से फैलती हुई इस शक्ति से आकाश परिपूर्ण हुआ। आगामी ऋचा है(क्र.16)

अत्रा ते रूपमुत्तममपश्यं जिगीषमाणमिष आ पदे गो:।

यदा ते मर्तो अनु भोगमानलादिदग्रस्ष्ठि औषधीरजीग:॥ मा.

(अत्र ते) यहाँ तेरा पदे गोः आ. (पृथ्वी के पद तक पृथ्वी की उत्पत्ति) जो अन्तिम कड़ी है रचना की (तक) इष इच्छित (जिगीषमाणां, जि=जीताना का शानच् प्रत्यायान्त (विजय प्राप्त किये हुए (उत्तमं रूपं अपश्यं) सर्वोत्तम कान्तिवान् स्वरूप को देखा। (यदा) जब (मर्तः) मनुष्य ने (भोगम्) भोग्य पदार्थ (अनु आनट धातु नश लुङ् धातु) अनुकूल होकर प्राप्त किया (आत इत्) तब ही (ओषधी) वनस्पति, उत्तम अन्नादि को (ग्रसिष्ठः) ग्रहण किये (ते) तेरे रूप को (अजीगः) सेवन किया।

ऋचा में यह कहा गया है कि जो महाशक्ति आदि सृष्टिकाल में प्रज्ज्वलित अग्नि पिण्ड के रूप में उद्भूत हुई थी। पृथ्वी रचना उसकी अन्तिम कड़ी है उसी शक्ति के तारतम्य को वनस्पति व अन्न रूप से पृथ्वी पर पाया जाता है।

अश्व शब्द किरणों के लिये भी प्रयुक्त हुआ है शब्द निर्वचन के अनुसार अश्नुते अध्वानम् अश्वः (निरु. 2/7) अध्वा=मार्ग को तय करता है किरण भी मार्ग को तय करती है अतः इस अर्थ में किरण के लिये भी अश्व का प्रयोग उपयुक्त है इसका वैदिक उद्धरण भी है(क्र.17)

भद्रा अश्वा हरितः सूर्यस्य चित्रा एतग्वा अनुभाद्यासः।

नमस्यतो दिव आ पृष्ठमस्यु परि द्यावा पृथिवी यन्ति सद्यः॥

(सूर्यस्य अश्वाः) सूर्य की शक्ति वाहक (भद्राः) कल्याणकारी (चित्रा) अद्भुत (हरितः, हरितो रस हरणशीला रश्मयः, सायण) किरणे (अनुभाद्यासः) हर्षोत्पादक (नमस्यन्तः) नीचे झुकती हुई (दिव पृष्ठं आ तस्युः) आकाश के अन्तराल में स्थित होती हैं। (संद्यः) शीघ्र (द्यावा पृथिवी परि यन्ति) प्रकाशित लोकों पृथ्वी पर फैल जाती हैं।

संदर्भित ग्रन्थ व लेख

1. डॉ० सत्यव्रत शास्त्री–वैदिक व्याकरण (अनुवाद वैदिक ग्रामर, मूल लेखक आर्थर एन्थोनी मेकडानल) प्रथम संस्करण 1971.
2. डॉ० उमाशंकर शर्मा ऋषि–निरुक्तम् खण्ड1, चौखम्बा विद्याभवन वाराणसी तृतीय संस्करण 1977.
3. डॉ० विष्णुकान्त वर्मा (1) ऋग्वेद में मूल तत्व की परिकल्पना एवं आधुनिक विज्ञान। कोशल जर्नल रिसर्च सो. आफ अवध में प्रकाशनार्थ स्वीकृत।

(2) ऋग्वैदिक सोम विकिरण ऊर्जा है–जर्नल आफ गंगानाथ झा केन्द्रिय संस्कृत विद्यापीठ में प्रकाशार्थ स्वीकृत।

(3) वरुण मिश्र अर्यमा रहस्य–(To appear in Vol 24, Journ-of oriental Reseanch Institute of Venkateswara Univ.

4. डॉ० सुधाकर मालवीय-ऐतरेय ब्राह्मणम्, तारा पब्लिकेशन्स वाराणसी 1980.

5. पं. क्षेमकरणदास त्रिवेदी-गोपथ ब्राह्मण भाष्यम् विष्णु प्रेस वाराणसी द्वितीय संस्करण 1977.

6. वामन शिवराम आप्टे–संस्कृत हिन्दी कोश, मोतीलाल बनारसीदास 1977.

MORE ABOUT SEVEN COLOUR ENERGY RAYS OF SURYA*

Dr. S. S. Gupta, Agra

Rishis of Rig-Veda have been chiefly mentioning the advantages which Surya Devata, specially his seven colour energy rays, viz. Mitra, Usha, Savita, Bhaga, Aryaman, Daksha and Ansha, bestow on man. Taking clue from them, later Rishis have studied them in depth.

Scholars opine that there are four Vedas-the Rig Veda, the Yajur Veda, the Saam Veda and the Atharva Veda and there are four upa Vedas, one connected with each Veda. Upa Veda, connected with Rig-veda is *Ayurveda* (आयुर्वेद) (Medical science connected with Anatomy, Pharmacology, Medicine, Pediatrics, Medicianal chemistry etc.) and Rishi Dhanvantri is said to be the author of a very important treatise known as SUSRUTA. The other important and authentic treatise is CHARAK written by Agnivesh.

Ayur-Veda (आयुर्वेद) has taken clue from the Rig-Veda[1] Some important references from the Rig-Veda are,

1. 8.72.16- "The wind by means of the sun's seven rays milks the nourishing food and drink from the seven stepped one."

---

* Refrence from Rig-Veda have been given in brackets. They have been teken from either Hindi translation of pt. Shri Ran Sharma, Barely or Rishi Daya Nanda Saraswathi[Delhi and Engilsh translation by H. H. Wilim, Delhi or Rolph T. H. Grffilh[Delhi.

1. Pt. Hari Prapanna Sharma, Rasa-Yoga-Sagar, vol. I, published by the author himself, printed at Karnatak Printing Press, Bombay, 1927 have quoted 157 hyms from the Vedas to show how much the Aayur-Veda is indebted to the Vedas, pp. 28, 32-61.

Obviously, this means that the seven colour rays of the sun give seven types of energy. They are, as per science, Red, Orange, Yellow, Green, Blue, Indigo and Violet.

2. 4.50.14- "Brhaspati, when first being born in the highest heaven of supreme light, seven mouthed, multiform, (combined) with sound, and seven rayed, has subdued the darkness."

Here again, the importance of seven rays of the sun is revealed.

3. 5.45.9- "May Surya, lord of seven steeds, arrive, for he has a distant goal (to reach) by a tedious route; fleet as a hawk he pounces upon the offered (sacrificial) food: ever young and for seeing, he shines, moving amidst rays of light."

The importance of seven colour energy rays is highlighted here also.

The Atharva-Veda takes note of these seven colour energy rays of the Sun and in Mantra 1. 1. 1 opines that the permutation and combination of these seven colour energy rays produce 21 rays which are of great importance to human beings.

Science tells us that these seven colour rays of the sun have different wave-lengths and frequencies[2] and they reach earth, one after another, in the morning and leave earth in the evening in the reverse order. When all of

---

2. Energy Ray		Wavelength	Frequency
1. Red (Mitra)		6.1×10^{-7} to 7.8×10^{-7}	4.06×10^{14}
2. Orange (usha)		5.9×10^{-7} to 6.1×10^{-7}	4.91×10^{14}
3. Yellow (Savita)		5.7×10^{-7} to 5.9×10^{-7}	5.08×10^{14}
4. Green (Bhaga)		5.0×10^{-7} to 5.7×10^{-7}	5.16×10^{14}
5. Blue	(Aryaman,	4.5×10^{-7} to 5.0×10^{-7}	6×10^{14}
6. Indigo	Daksha,	4.0×10^{-7} to $4.5. \times 10^{-7}$	6.6×10^{14}
7. Violet	Anisha)	4.0×10^{-7} to 4.5×10^{-7}	7.5×14^{14}

them are on earth, together, they produce white colour. Thus, science seems to hold the theory of Rishis of the AtharvāVeda that the seven rays produce a number of combinations and play an important role in human life.

Ayur-Veda (आयुर्वेद), which is a sub-Veda of the Rig-Veda says that there are five basic elements-Earth (Prithvi), Air (Vaayu), Water (Varuna), Fire (Agni or Surya) and Sky (Akaasha). All the material things are born out of the permutation and combination of these five elements. Science agrees with this. From this, it can easily be inferred that the cause of illness of a man is the imbalance of these five elements. Out of these five elements, Rishis opine, earth and water, should be considered as the least important. So, the remaining three are main active elements. They are, in the terminology of Rishis; *Vaata* (Air or gas), *Pitta* (Bile or Fire) and *Kafa* (Phlegm or Eather). They say that they are at the root of most of the diseases. So, restoring back the balance will cure the disease. Ayur-Veda says that vegetation, which has these three elements in abundance, can be a good source of medicines. So. reliance was put on medicines prepared with herbs, having the requisit properties.

Ayur-Veda (आयुर्वेद) has grouped the seven coloured energy waves of the sun in three broad groups, probably on the basis of their properties and tried to synchronise them with the three basic elements which are mainly responsible for various diseases. These groups and their basic elements are.

	Sun Rays	**Basic Element**
Group I	Red, Orange and Yellow	*Kafa* (Plegm or Eather)
Group II	Green	*Vaata* (Air or Gas)
Group III	Blue, Indigo and Violet	*Pitta* [Bile or Fire (Agni)]

Ayur-Veda (आयुर्वेद) has given a list of diseases caused due to the imbalances (excess or shortage) of each of these basic elements. It broadly tells that eighty diseases can be caused by imbalance of *Vaata* (Gas), forty by *Pitta* (Bile or Agni), and twenty by *Kafa* (Plegm or Eather).

Basic Properties of these three elements are given in the table below

Table No. 13

Properties of Three Variables

S. No.	*Vaata* (Gas)	*Pitta* (Bile)	*Kafa* (Plegm)
1.	It affects that part of of the body where air is needed, i.e., *Pran Vayu*-heart, lungs etc.	It affects that part of the body where *Pran Energy* is found (generation of electricity is done) such as naval, cells, pace maker in heart etc.	It affects mainly upper or lower part of the body which has holes such as ears, nose, etc.
2.	It induces cold	It induces heat	It does not induce either cold or heat
3.	It is thin	It is thick	It is thick
4.	It can expand or contract	It is fluid	It is sticky, cannot easily expand or contract
5.	It is light, i.e., easily digestable	It is light	It is heavy,
6.	It is dry	It is oily	it is slippery.

Charak Samhita and also Vag Bhatta written by Vag Bhatta, Nirnaya Sagar Press, Bombay Ch. XI

Ayur-Veda is of the opinion that the three groups of coloured energy waves of the Sun can help in curing the three groups of diseases. For example, if a person is suffereing with *kafa* (Plegm) and he takes a bath in

the Sun rays of Red, Orange and Yellow colours, he is bound to be cured. The duration and timing of this Ray's bath will depend on the time factor viz., when these waves reach the spot and for how long they are effective at that place.They are effective twice-in the morning when they come and in the evening when they leave. Probably, it was this reason why wise Rishis provided *Sandhya* twice in the day, i.e., morning and evening.

Todday Allopathy has developed techniques to treat patients by artifitial radiation therapy of various colour rays such as Ultra violet rays. Besides this, sun bathing has become a fashion in west, mainly in cold countries.

This proves that what Rishis of Rig-Veda said was developed later by the Rishis of Ayur-Veda and medical science discovered it in nineteenth century.

ANOTHER DEVELOPMENT: JEWEL THERAPY

Wise men of India, on the basis of the scientific knowledge about seven colour energy waves of the Surya Devata developed another scientific way of treatment, called Jewel Therapy. This therapy has become immensely popular in India though people do not know the scientific knowledge behind it.

The wise Rishis made, at a period of time, an intensive study, to know the effect of the seven planets-Sun, Moon, Mars, Mercury, Jupiter, Venus, Saturn,Rahu and Ketu on man, the place and the atmosphere.[3]

These Rishi cum scientists observed that each planet (like Sun) has its characteristics and powers and so the children born under its direct influence (i.e., when it is exactly above on the spot) are influenced by the characteristics of that planet. Otherwise also, each planet exerts its influence when it is nearer to the object.

---

3. The science of Horoscope is based on it.

Studies of Indian Rishis revealed that a child born under direct influence of a planet is likely to get beneficial effect of that planet and also its bad effects like getting diseases connected with that particular planet. They discovered [for example, that the children born under the direct influence of the Sun are likely to suffer from heart troubles and diseases connected with bones, lungs and stomach. Thus, they prepared a list of diseases connected with each planet.

The researches of Rishis revealed that the various precious stones have different chemical properties. Some expmaple are.

Ruby (Maanikya)	:	Aluminium, Oxygen
Pearl (Moti)	:	Calcium, Magnesium, Iron and Cobalt
Coral (Moonga)	:	Calcium, Carbon, Oxygen
Emerald (Panna)	:	Berilium, Aluminium, Silicon, Oxygen.
Diamond (Heera)	:	Carbon
Topaz (Phukraj)	:	Aluminium, Silicon, Iron, Hydrogen, Oxygen.

The modern science confirms it.

Anatomy of a human body tells us that alum and medium veins supply blood to the fingers on the palm side of the hand. Similarly, Radium veins supply blood to the fingers on the reverse side of the palm. Rishis, in their own way, had discovered this fact, long back.

Contact theory and Radiation theory of Physics and Geology suggests that the basic elements in these jewels may pass on in the blood vessels of the fingers either by contact or Radiation. Physicists have made some studies on these jewels by passing sun Rays through them. They found out the life-span of a jewel, when used, is between 3 to 7 years.The wise Rishis had discovered it long back.

It appears the wise Rishis cum medico-men, by themselves, had discovered these facts.So, they advised people to wear one of these precious

stones connected with the disease, in a prescribed fingure to ward off the evil influence of a planet.

It will be worthwhile to take a definite case.

The Rishis observed that a person born under the influence of the Moon is likely to be more prone to disease like mental and heart disorders, stones in kidney or gall-blader, piles and small pox.

To ward off the evil influence of the *Moon*, or the cure the patient, Rishi cum scientists cum medico men prescribed that the patient should wear Pearl (Moti) of a minimum weight of four *Ratti* setting in a silver ring, (which has also a radiation effect) in the left hand finger. They said, the effective life of this pearl is three years.

The modern Pathies of treatment, in a heart case, has this to say.

1. **Allopathy** tells us that cholesterol is one of the causes of the heart trouble. Calcium is quite effective in reducing cholesterol contents of the veins. So calcium is prescribed to the patient.
2. **Ayur-Veda,** provides pearl based medicine for theart patients.
3. **Homeopathy** prescribes calcarious phos and Magnesium phos to the heart patients and this is what pearl contains.
4. **Unai System**[4] prescribes Calcium, Zine and Magnesium to the heart patients.

Thus, it clear that Jewel Therapy is also giving same medicine to a patient which other Pathies prescribe.

The important thing to be noted here is that wearing of a jewel in a fingure becomes effective because one of the Rays of the Sun helps its contents to pass on in the blood vessels of the finger and from there it goes in blood. Hence, importance of the finger, stone and the Sun Rays.

---

4. Hamdard Research Centre,Delhi has published a book in which it has been said that Magnesium,Zinc and Calcium are very useful in the treatment of heart diseases.

COLOUR THERAPY

Probably taking clue from Rishis of the importance of seven colour Energy Rays of the Sun in curing diseases, westerners developed another method of treatment based on Sun rays therapy. They take seven bottles of seven colour-Red, Orange, Yellow, Green[Blue, Indigo and Violet. If the bottles of seven colours are not available they take bottles of three colours- (i) Red or Orange or Yellow, (ii) Green[and (iii) Blue or Indigo or Violet. They fill water in these bottles leaving a portion empty. Tight cork is put on the bottles. Then they are left in open where sun rays can easilay reach. The medicine is ready after a few hours radiation of Sun Rays.

Medical science accepts that it is as effective as the Sun Rays of the different colours.

Summing up, one can conclude that the seven colour Energy Waves of the Sun have beneficial effect on human beings. Rishis of Rig-Veda could discover it and later Rishis could apply it in different ways to prevent or cure diseases.

Svādhyāya : The Indispensable Habit

Dr. Indu Lata Das

The word *Svādhyāya* is constituted of two words *sva* and *Adhyāya* which literally means study for one's own self. It is the regular study habit, which has social as well as spiritual implications. It is the matchless habit which exalts one's personality, enabling him to lead a better and nobler life in this world. It also elevates the spiritual aspirant high on the path of Self-realisation.

Paramount importance has been mounted on this habit and the sages are vivacious in praising it. According to Manu, no man turns old (gains maturity) with his hair turning grey. On the contrary, studiousness even during his youth makes one old.[1] *Svādhyāya* is so important that its regularity is not interrupted even by the *Anadhyāya-Divasas* (days when study is forbidden).[2] *Svādhyāya* is the greatest austerity for a Brahmin, the custodian of knowledge.[3]

What exactly is *Svādhyāya:*

A simple study habit of reading any book does not mean *Svādhyāya*. *Svādhyāya* means studying such books which contributes in transforming

---

1. न तेन भवति वृद्धो येनास्य पलितं शिरः।
   यो वै युवाप्यधीयानः तं देवाः स्थविरं विदुः। मनुस्मृति (M.S.) 2.156
2. वेदोपकरणे चैव स्वाध्याये चैव नित्यके।
   नानुरोधोऽस्त्यनध्याये......... ॥ (M.S.) 2.105
3. वेदाभ्यासो हि विप्रस्य तपः परमिहोच्यते। (M.S.) 2.166

the total personality, ultimately leading to emancipation. The *Yoga Siddhānta Candrikā* specifies the study of *Upaniṣad, Vedānta, Śatarudrīya* etc. as *Svāydhyāya*.[4] The *Yogapradīpikā* makes it more elaborate by enumerating a few chapters and books like *Puruṣasūkta, Rudramaṇḍala,* the Purāṇic literature and other scriptures leading to emancipation. Besides reading books, *Svādhyāya* also includes *Japa* or repetition of sacred *Mantras* like *Oṃ* etc.[5]

It would not be out of place to mention that *Japa* is of three kinds: *Śravya-Japa, Upānsu-Japa* and *Mānasa-Japa*. That Which is audible to others is *Śravya*. Repeating the *Mantra* with a murmuring sound, not audible to others is *upānsu. Mānasa-Japa* is an entirely mental actvity. The later ones are respectively more powerful[6].

Utilities of *Svādhyāya*

Svādhyāya is highly conducive to the yogic method of spiritual practice. It is said:

स्वाध्यायात् योगमासीत योगात् स्वाध्यायमामनेत्
स्वाध्याय-योगसम्पत्त्या परमात्मा प्रकाशते ॥[7]

(*Yoga* is excelled by *Svādhyāya* and *Svādhyāya* is excelled by *yoga*. With the help of *Svādhyāya* and *yoga, Paramātmā* gets revealed.)

---

4. मोक्षशास्त्राध्यायनम् (Vyāsa-Bhāṣya-Y.S.2.32)
5. वेदान्तशतरुद्रीयप्रणवादिजपं बुधाः
   सत्त्वशुद्धिकरं पुंसां स्वाध्यायं परिचक्ष्यते ॥ (Yogasiddhānta-Candrikā P. 49. Qotd. in Vyākhyākāron ki Dṛṣti se Pātañjala Yoga Sūtra P. 278)
6. प्रणवादिपवित्राणां मन्त्राणां जपः। (Vyāsa Bhāṣya - Y. 2.32)
7. विधियज्ञाज्जपयज्ञो विशिष्टो दशभिर्गुणैः।
   उपांशुःस्याच्छतगुणः साहस्रो मानसः स्मृतः ॥ (M.S. 2.85)

In the *yoga* system *Adhikāris* (aspirants) have been classified into three categories viz. *Ārurukṣu* (trying to enter into the path of *Yoga*), *Yuñjāna* (active in practising *Yoga*) and *Yogārūḍha* (advanced considerably on the path of *Yoga*).[8] According to the capabilities of the aspirants, three separate methods of practice have been recommended. The *Arurukṣu* is required to practise the *Aṣṭāṅga yoga*, the *Yuñjāna* is to perform *kriyāyoga*, whereas the *yogārūḍha* has to practise only *Abhyāsa* and *Vairāgya*.[9]

Svādhyāya, A part of Aṣṭāṅga yoga:

The *Aṣṭāṅgayoga* has eight parts viz *Yama, Niyama, Āsana, Prāṇāyāma, Dhāraṇā Dhyāna* and *Samādhi*. Whereas the first step *Yama* is desisting or controlling in nature, the second step *Niyama* is inspiring or persuasive in nature (नियमयन्ति प्रेरयन्तीति नियमाः).[10] These are the positive qualities which push the aspirants further on the path of *Yoga*. *Niyamas* are five in number viz. *Śauca* (cleanliness), *Santoṣa* (satisfaction), *Tapas* (penance), *Svādhyāya* (study) and *Iśvarapraṇidhāna* (thinking about God).[11] Being regarded as one of the *Niyamas*, *Svādhyāya* is undoubtedly a noble quality which has contributions in the progress of the aspirant.

(5) Svādhyāya as a Kriyāyoga

As stated above, *Kriyāyoga* is meant for the *Yuñjāna* or the medium aspirant *Kriyāyoga* is actively based and is comprised of three activities viz.

---

8. *Vyāsabhāṣya* 2.85

9. तत्र मन्दमध्यमोत्तम–भेदेन त्रिविधा योगाधिकारिणो भवन्त्यारूरूक्षुयुञ्जानयोगारूढ़रूपाः (Yogasārasaṅgraha (P.37)

10. *Rājamārtaṇḍa-Vṛitti*- P. 20

11. *Yoga-Sudhākara* P. 43

Topas, *Svādhyāya* and *Iśvarapraṇidhāna*. *Tapas* is penance, *Iśvarapraṇidhāna* is thinking about God and *Svādhyāya* is study.

According to Hariharānanda Āraṇyaka, *Tapas* is to restrain effective actions, *Svādhyāya* is the verbal *Kriyāyoga* and *Iśvarapraṇidhāna* is the mental *Kriyāyoga*.[12]

Kriyāyoga results in two ways. It conduces to the state of *Samādhi* and it attenuates *Kleśas* too.[13]

Kleśas (sufferings) are five in number viz. *Avidyā, Asmitā, Rāga, Dveṣa* and *Abhiniveśa*[14] *Avidyā* is the misapprehension about the real nature of things. *Asmitā* is egoism. *Rāga* is attachmenf. *Dveṣa* means aversion and *Abhiniveśa* is the fear of death. *Kleśas* are the causes of sorrows.

Through regular practice of *Kriyāyoga*, these *Kleśas* are attenuated and get ready for destruction. As roasted seeds do not sprout, so also attenuated *kleśas* do not affcet the *Ātman* any more.[15]

Thus, *Svādhyāya*, being a constituent of *Kriyāyoga*, is helpful in taming the *Kleśas* and in the attainment of *Samādhi*.

Svādhyāya as a yajña

Yajña is a deed, done not to derive any immediate benefit but for the wider interest of beings and the smooth functioning of the world. Works, not done for *yajña* are binding.[16] But, enjoyment after the performance of

---

12. शौचसन्तोषतप:स्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि नियमा:, Y. S. 2.32.
13. Yoga Philosophy of Patañjali-P.114
14. समाधिभावनार्थ: क्लेशतनूकरणार्थश्च। Y.S .2.2
15. अविद्यास्मितारागद्वेषाभिनिवेशा: पञ्चक्लेशा: । Y.S. 2.3
16. दग्धबीजकल्पान् अप्रसवधर्मिण: करिष्यतीति. Vyāsa-Bhāṣya (Y. S. 2.2.)

the *Yajña* is free from sins.[17] *Yajña* is an indispensable activity of man for the peaceful existence of the world.

Lord Kṛṣṇa in *Gīta* refers to a few *yajñas*, performed by hermits. These *yajñas* are *Dravya-Yajña, Yoga-yajña* and *Jñāna-Yajña.*[18] Out of these, Jñānayajña is considered superior to other *Yajñas.*[19]

A howse-holder, through various day-to-day activities accumulates sins, consciously or unconsciously. Five *Yajñas* have been recommended for such house-holder who seeks to liberate himself from such sins.[20] The five *yajñas* are *Brahmayajña, Pitṛyajña, Daivayajña, Bhūta-yajña* and *Nṛyajña.* Hosting or entertaining guests is *pitṛyajña.* Giving oblations to Gods is *Daivayajña.* Providing food etc. to animals and birds is *Bhūtayajña.* Perferming *Svādhyāya* and teaching is *Brahmayajña.*[21] It is the duty of every man to respect the Ṛṣis who have spread the light of knowledge. This worship is done only through *Svādhyāya.*[22] *Svādhyāya* is the only way to repay the debts of the Ṛṣis (ऋषिऋण) which one inherits by birth and by getting education.

According to the *Upaniṣad, Svādhyāya* and *Pravacana* are so indispensable that they have to accompany each and every activity of man.

---

17. यज्ञार्थात् कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबन्धनः—Gītā-4.28
18. यज्ञशिष्टाशिनः सन्तो मुच्यन्ते सर्वकिल्बिषैः। Gītā 3.13
19. द्रव्ययज्ञास्तपोयज्ञा योगयज्ञास्तथापरे
    स्वाध्यायज्ञानयज्ञाश्च यतयः संश्रितव्रताः॥ (Gītā 4.28)
20. श्रेयान् द्रव्यमयाद्यज्ञात् ज्ञानयज्ञः परन्तप। (*Gītā* 4.33)
21. तासां क्रमेण सर्वासां निष्कृत्यर्थं महर्षिभिः
    पञ्च क्लृप्ता महायज्ञाः....(M.S. 3.69)
22. अध्यापनं ब्रह्मयज्ञः पितृयज्ञस्तु तर्पणम्।
    होमो दैवो बलिर्भौतो नृयज्ञोऽतिथिपूजनम्॥ (M. S. 3.70)

The preceptor, while advising his disciple, who has completed his study and is on the verge of house hold-life says:

ऋतं च स्वाध्यायप्रवचने च। सत्यं च स्वाध्यायप्रवचने च। तपश्च स्वाध्यायप्रवचने च। दमश्च स्वाध्यायप्रवचने च। शमश्च स्वाध्यायप्रवचने च। अग्नयश्च स्वाध्यायप्रवचने च। अग्निहोत्रं च स्वाध्यायप्रवचने च। अतिथयश्च स्वाध्यायप्रवचने च। मानुषं च स्वाध्यायप्रवचने च। प्रजा च स्वाध्यायप्रवचने च। प्रजनश्च स्वाध्यायप्रवचने च। प्रजातिश्च स्वाध्यायप्रवचने च।

(Practise righteousness but with study and teaching. Practise truth with study and teaching. Practise austerity, control the senses, entertain guests, beget children, raise grand children (everything) with study *(Svādhyāya)* and teaching.[23]

In fact, a man, according to the *Upaniṣad,* should never desist from *Svādhyāya.*[24]

Results of *Svādhyāya*

A regular practitioner can have an audience of the coveted deity at the perfection of *Svādhyāya.* Patañjali says:

'स्वाध्यायादिष्टदेवतासंप्रयोगः। 25

But much before the attainment of perfection, the practioner derives result even during the practice of *Svādhyāya.* The immediate, direct and most important benefit that the aspirant receives from *Svādhyāya* is the purification of mind.[26] It should be regarded as the highest result because mind is the cause of all troubles. It is the cause of man's bondage. It is also the cause of man's liberation.

---

23. स्वाध्यायेनार्चयेतर्षीन्। (M. S. 3.81)
24. Taittirīya-*Upaniṣad* 1.9-1
25. स्वाध्यायांन्मा प्रमदः (Taittirīya Up. 1.11.1.
26. Y.S.-2.44.

Vyāsa says —

'चित्तनदी नाम उभयतो वाहिनी, वहति कल्याणाय वहति पापाय च'[27]

(The river of citta blows both for good and for evil)

Therefore, purifying the mind and taking it in the right direction is essential for a man's own benefit and for the welfare of the world. And *Svādhyāya* is the best instrument for doing it. It is one of the simplest practices, which yields colossal results in the long run. Therefore, the *Upaniṣad* knows no boundary in eulogizing *Svādhyāya.* The *Taittirīya Upaniṣad* says:

सत्यमिति सत्यवचा राथीतरः। तप इति तपोनित्यः पौरुशिष्टि। स्वाध्यायप्रवचने इति नाको मौद्गल्यः तद्धि तपस्तद्धि तपः।[28]

(Truth is the greatest, thinks Rāthitara. Penance is the best, holds Pauruśiṣti. But Nāka, the son of Mudgala asserts that *svādhyāya* with *Pravacans* is the supreme. Because it is the only penance,it is the only penance.

Bibliography

1. **Gītā**-Gita Press, Gorakhpur.

2. **Manu Smṛti**-By Manu-Translated by J. P.Chaturvedi, Randhir Book Sales (Publisher) Sravananath Nagar,Haridwar, 1988

3. **Pātañjala yoga Sūtra**-Gita Press, Gorakhpur.

4. **Sānkhya Yoga Darśana (yoga Sūtra)**-with commentaries of Vyāsa Bhāṣya,Tattvaviśāradī Pātañjala Rahasya, Yoga-Vārttika and Bhāsvatī, Chaukhambha Sanskrit Sansthān,Gopal Mondir Lane, Varanasi.

---

27. सत्त्वशुद्धिकरं पुंसां स्वाध्यायं परिचक्षते (*Yoga Siddhāanta Chandrikā*, Qtd. in Vyākhyākāron Ki Dṛsti Se Pātañjala yoga Sūtra P. 278.

28. मनसा कल्प्यते बन्धो मोक्षस्तेनैव कल्प्यते। (Viveka-cuḍāmaṇi 74)

5. **Rājamārtaṇḍa-Vṛtti** by Bhojadeva, Bharatiya Vidya Prakashan, Varanasi, 1963

6. **Taittirīya Upaniṣad;** Gita Press, Gorakhpur, Sambat 2040

7. **Viveka Cuḍāmaṇi;** by, Śankara, Translaled by Swāmi Turiyānanda, Sri Ramakrishna Math, Mylapuri, Madras, 1991

8. **Vyākhyākāron Ki Dṛṣṭī se Pātañjala yoga Sūtra** by. Dr. V. Karnatak, Benaras Hindu University, 1974.

9. **Yoga Philosophy of Patañjali,** by-Swami Hariharānanda Āraṇyaka, University of Calcutta, 1981

10. **Yoga Sāra Saṅgraha;** by Swami Sanatan Dev, Motilal Banarsi Daas,Varanasi, Sambat-2014

11. **Yoga-Sudhākara;** by Sadāśivendra Sarasvati, Vāṇivilās Press, Srirangam, 1912.

A CRITICAL EVALUATION OF THE PREVAILING USAGE AND INTERPRETATION OF THE TERMS "DHARMA" "VIDYA" AND "HINDU"

By : RUDRAKANTA MISRA, Allahabad

I. INTRODUCTION

(1) 'Darśana' and broadly speaking its synonyms (2) 'Vidyā' (3) 'Darśaná and (4) 'Saṁskṛti' are such Sanskrit words in Indian tradition as defy all attempts at an exact rendering into English or any other tongue.[1] The dictionaries set out various meanings of Dharma such as "ordinance, usage, duty, right, justice, morlity, virtue, religion, good works, function or characteristic." Still in this paper an attempt has been made to find such a terṃ I venture to propose at the very outset in the perspective of the totality of Indian tradition that such a term very convincingly seems to me to be 'ŚLIṢṬĀ (or SAT) KRIYĀ or a COMPLEX (or IDEAL) ACTIVITY.

It is may considered wiew that these words are being wrongly understood or interpreted and often misused or confused on the basis of the dictionary meanings and general usage of unsuitaole foreign words like (1) religion, (2) knowledge, (3) philosophy and (4) culture. I believe that this tendency and treatment are certainly and simply improper and give rise to

(Paper read at the "Cultural Studies" session of the National Seminar on

(INDIAN THEORIES OF HERMENEUTICS)

1. *History of Dharaśātra,* by Mahāmahopādhyāya P. V. Kane, P.I.

many a serious misgiving and confusion in academic, social and political circles.

II. THE MEANING OF DHARMA

Dharma in Indian tradition does not mean a set of dogmas or rituals and mode of worship for a community or organised or unorganised group of men in any or many parts of the world in one or many periods of time, but, unfortunately it (i.e. 'dharmá) is often simply grossly misunderstood as a synonym of 'religion' belonging to a sect or community of men like that (i.e. religion) of the Christians or the Muslims. Dharma stands for ideal or particular activity found only in mankind. It is, thus, commonly referred to or mentioned in Indian society as follows:

Āhāranidrābhayamaithunaṁca samānametatpaśubhirnarānām/Dharmo hi teṣāmadhiko viśeṣodharmeṇa hīnāḥ paśubhiḥ samānah /***Mahābhārata śantipava*** (294.29) signifying thereby that the characteristic wisdom, knowledge,discerning power, sense of propriet" or ideal or possibly acheivable activity or perfection i.e. total uplift, fulfilment, being or becoming or in other words vyakti i.e. expression for that matter based on or arising out of it which is or can be found aṁong human beings and, is as such distinctly and characteristically, not found in non-man (amānava) or 'other' (anya) animals (paśus) is known as dharma. According to Indian tradition even gods desire to be born as human beings to attain perfection.

The word dharma is derived from root dhṛ which means to uphold, to support, to nourish.[2] It is the collective and integrated nature of man's life and the basic principles of world community and hence it can be described

2. Cf. namo dharmāya mahate dharṁo dhārayateprajāḥ/ystayāt dhāraṇasaṁmyuktaṁ ṣa dharma ityud-hṛtha./***Mahābhārata, Udyogaparva***, 135.8, Poona edition.

as mānavadharma i.e. the distinguishing feature (lakṣaṇa) of mankind.[3] Generally speaking dharma can be accepted as the eternal and universal controlling or sustaining principle or entity (tattva) which beautifully or able simultaneously facilitates or runs the administration or functional systems of individuals, society and universe. As such its outwardly apparent nature is not as significant as the principle of dharma by itself. The essential nature of dharma is eternal-beyond time and space, but its external nature assumes different forms due to the differences of deśa, deśa, kāla and pātra (place, time, individual) etc.[4]

Now this dharma of mānava (man) is found in essence or as inner feature (antarañga) as the power or potential of such knowledge or discernment (jñāna or viveka), which, again, fulfills, exhibits or makes its existence known in outward appearance (bahirañga) as activity (kriyā or ācāra).Thus dharma is known or apparent in activity alone. hence special knowledge (viñāna) and existent or ideal activity (sadācāra) are broadly speaking only two aspects, facets or names (nāmas) of one and the same phenomenon or object *(padartha) known as dharma.*

In indian tradition this kriyā or dharma is widely known as comprising of ten forms, essential characteristics or activities as follows:

Dhṛtiḥ kṣamādamo asteyaṁ asteyaṁ śaucamindriyanigrahaḥ/ dhīrvidyāsatyamakrodho daśakaṁ dharmalakṣaṇam// ***Manusmṛti*** 6.92

---

3. ***Dharma and Society*** by G. H. Mees. 15, Great Russel Street, London, 1953; ***Indian scheme of the life, by Radhakamal Mukarjee, p. 22***

4. Cf ***Mahābhārata śāntiparva*** 36.11; ***Bhāratīya Saṁskrti aour Sādhanā,*** by Mahāmahopādhyāya Dr. Gopīnātha Kavirāja, Vol. II, PP. 93-94, Rāṣṭrabhāṣā Praks-śana, Bihar, Patna, 1963.

(with ***Medhātithi Bhāṣya*** on it) Any standard Indian treatise on 'dharmá is universally acknowledged as the discipline or book (śāstra) of 'mānavadharma' (activity related to man).[5]

Regarding the sourceof knowledgeof dharma the tradition professes "Learn that DHARMA which has been ever followed by and sanctioned by the heart of. the learned and the good, who are free from love and hate.[6] Behaving in the right manner, in regard to these i. e. the desires[7], a man attains the position of immortals and even in this world he obtains all the desires that he may have thought of.[8] The entire Veda (Revealed Word) is the root source of dharma; also the conscientious recollection of righteous persons versed in the Veda, the practice of good (and learned) men, and their satisfaction.[9] - (1) the Veda (Revealed Word), (2) the Smṛti (recolection or memory), (3) the PRACTICE OF CULTURED MEN, and (4) WHAT IS AREEABLE TO ONESELF these directly constiute the fourfold means of knowing DHARMA.[10] The knowledge of dharma is ordained for those who arenot addicted to the pursuit of wealth and pleasures.[11]

---

5. Cf. the expressions like paśudharma, varṇadharma, jātidharma, mitradharma and so on and so forth.
6. *Manusmṛti* 2.1
7. Without which, again, no activity is possibledharma being one specially prescribed for or found in man.
8. *Manusmṛti* 2.5
9. Ibid. 2.5
10. Ibid, 2.12
11. Ibid, 2.13

It is very clear from the aboe statements. (1) that the activity called dharma is found amoung great or ideal meṇ of reputation.[12] Who are practically the best and easiest source of knowing dharma or the best activity.[13] expected in or prescribed for man anḍ. (2) that dharma is that. which gives heartiest mental satisfaction or highest spiritual status or expression to a human being. This dharma is rightly, therfore, applauded as the controller (niyantā) or sustainer (dhāraka) of all the living beings. It is believedin Indian tradition that good activity or dharma of the real or 'true' men alone ensures the ihdividual as well as collective well-being of all living beings.[14]

III. THE MEANING OF VIDYĀ

The meaning of vidyā-has clearly and unambiguously and yet with characteristic simplicity as well as originality of INDIAN TRADITION

---

12. (a) tasmānna vācyamekena bahujñenāpi smśaye/bahudwārasya. dharmasya sūkṣmā dūratarā gatih// tasmānna niscayādvaktuṁ dharmaḥ śakyastu kenacity/ devānṛṣinupādāya swāyambhuwamṝte manum// ***Brahmāṇḍda purānāpūrvabhāga*** 2.30.33-38; (b) āvaṁ sva iti nadevā gandharvā na pitaraḥ ityācaks-ate ayaṁ dharmo ayamadharmá iti/ yaṁ tvāryāḥ kriyamāṇam praśaṁsanti sa dharmo yaṁ garhante so adharmaḥ// ***Apastamba Dharmasūtra*** 1.20. 6-7:

    trarkoapratiṣṭhaḥ srutayo vibhinnā naiko muniryasya mtam pramāṇam/dharmasya tattvaṁ guhāyāṁ mahājano yena gatha. sa panthāḥ//***Mahābhārata, Vanaparava*** 314.199.

13. Dharma eva hato hanti dharmo rakṣati rakṣitaḥ/tasmāddharmaṁ na tyajāmi mā no dharmahato avadhīt//***Manusmṛti*** 8.15.

14. Yatsyādahiṁsāsaṁyuktaṁ saḥ dharmaḥ itiniścayaḥ/dhāraṇāddharmanityāhuḥ dharmo dhārayate prajāḥ//***Mahābhārata, karṇaparava*** 72.58: ***Śāntiparva*** 109. 11; Yaddharmo Yo 'dharmstasmāttasyāyāpi niyantṛtwāddharmāt paraṁ nāsti/tena hi niyamyante sarve/Bṛhadāraṇyaka Upanisad (1.4.14)

    Bhāṣya by Śaṅkarācārya p. 163-164.

been told by no less an authority than Kālidasāacknowledged as a true representative fo Indiaṇ tradition and one of the greatest writersof literature the world has known so far-in ·his work ***mālavikāgnimitram*** when he describes the attributes of a good or most qualified teacher or professor of any kind or branch of ***vidya*** in the following terms:

Śliṣṭā kriyā kasyacidātmasṁsthā
sañkrāntiranyasya viśeṣayuktā/
yasyobhayaṃ sādhu sa śikṣakāṇāṁ
Dhuri pratiṣṭhāpayitavya eva// **(Act I Verse 16)**

Here he defines vidyā ('so-called; learning') of Jñāna ('so-called' knowledge) as ***sliṣṭā kriyā',*** i. e., as special, complex or multīdimensional ACTIVITY. It is remarkable that in Sanskritlanguage no other word or term was or is found more appropriatethan KRIYĀ when we come or have to define or identify.The object or thing (padārtha) called 'vidyā. This activity of course admittedly and precisely hs to be an ideal, comprehensive or best one so that a teacher or preacher (guru or śikṣaka) is assessibly useful and noble in transfering this property (i. e. kriyā) or object (called vidyā) which he has in or with hiṃ to or in his disciple (śiṣya). So for the beginning (ārambha) of such viddyā in the company of or at the residence (āśrama) of a teacher (cf. the term 'ācáryá in this context) Indian tradition prescribes ***upānayana*** or TAKING (THE DISCIPLE) NEAR him (i. e. hīs áśrama) as a compulsory act, nay as momentous second 'brith' (cf. the concept of dwija) heralding the opening of the holy path of selfrealization or brahmajñāna (cf. the concepṭ of brahmacārin). vedārambha, yajñopavīta etc. are all well-known stages in traditional Indian system of education.

The predominence of Kriyā or ācaraṇa aspect in the context of vidya. (and dharma also) is interestingly and popularly understood in Indian

tradition as follows for example:

(i) Paṭhakaḥ pāṭhakaścaiva ye cānye pāṭhacintakāḥ/sarve vyasanino mūrkhāḥ yaḥ kriyāvān sa paṇḍitasḥ// (mahābhārata)

(ii) ācāraḥ paramo dharmaḥ ***(Manusmṛti)***

(iii) ācārahinaṁ na punanti vedāḥ

(iv) dharmaṁ cara, satyaṁ vada etc.

Now again, the various dimensions, situations, conditions, aspects or stages in the roigin and development of the activity (i.e. vidyā) have been mentioned very aptly according to indian tradition of course, by 'śrīharṣa in his ***naiṣadhīyacaritam*** as follows: adhitibodhācaraṇapracāraṇairdaśāścatasraḥ pran-ayannupādhibhih/caturdas/atvaṁ kṛtavānkutaḥ svayam na vedmi vidyāsu caturdaśasvayam// **(Canto I Verse 4)**

Thus, this vidyā or complex activity is completed in four periods (cf. the concept of four āśramas in Indian tradition) of human life, viz, adhīti in brahmacarya, bodha in gṛhastha, ācaran-a in vānaprashtha and pracāraṇa in Saṁnyāsa. So man's life or activity from birth to death on earth should be totally devoted to or involved in or for the attainment of this ACTIVITY (i.e. vidyā[15] or dharma) which alone leads to salvation (mokṣa) or the highest goal of man (carama puruṣārtha) according to Indian tradition or systems of philosophy in India. Understandably, therefore, it is said-sā vidyā yā vimuktaye, i.e. (in reality) that (alone) is vidyā which leads to

---

15 Cf. the famous sayings in Indian tradition: Rūpayauvansampaniāḥ viśāālakulasambhavāḥ/vidyāhinā na śobhantenirgandhā iva kiṁśukāḥ//: vidyāvihīnaḥ paśuḥ; yeṣāṁ na vidyāna tapo na dānaṁ......bhuvi bhārabhūtāḥ manuṣyarūpeṇa mṛgāścaranti etc.

special deliverance (from avidyā or ignorance and miseries or imperfections of all sorts born from it).

IV. THE SOURCESOF BOTH DHARMA AND VIDYĀ ARE COMMON

On the other hand it is well-known that out of the four ends of human life dḥarma alone or primarily leads to Mokṣa. This dharma has been equally propounded to be the sure and best means for attaining moksa or paramānanda (highest bliss) like Vidyā which we have been discussing in the preceding section III. Thus in conformity with the traditional Indian view of the unity or similarity of the concepts of vidyā and dharma seer yājñavalkya in his *smṛti* (1.3) says:

Purāṇanyāyamīmāṁsādharmaśāñgamiśritāḥ/Vedāh sthānāni vidyānāṁ dharmasya ca caturdaśa// meaning therby that the above mentioned 14 well-known texts or works are the prime source for getting clear perception or progress in the field of both vidyā as well as dharma. It is well-known again that the above texts mainly but extoll or prescribe different types of ideal or useful aspects of conduct (ācaraṇa) or activity (kriyā) alone in various ways and in accordance with thevarious viewpoints. Thus 'activity' often brought home to us by the terms like ṛta. vrata, yajña, satkarma, ācāra, satya,śāśvata niyama, puṇya (adṛṣṭa), adhyayana, dāna, tapas etc. is the main basis, meaning or use why we are asked to go through them (i. e. the vidyāsthānas). Then, in the above context it can easily be concluded that broadly speaking ideal, pure, wholesome or desirable and hence pescribed activity in its various types and dimensions and shapes or forms as cause and effect, as mental 'and physical, as inside (antarañga) and outside (bahirañga) etc. has been the real meaning of both the words, i.e. vidyā and

dharma which are both inherent in ātmā or man's self according to indian tradition.

V. THE FOUR ASPECTS OR STAGES OF VIDYĀ

It is thus quite relevant and notable that aforesaid adhīti, bodha [ācaraṇa and pracāraṇa aspects or stages are a must for the expression, oozing out, completion, fuliflment, utility or materialization of this special, varied, complex or multidimensional activity (Kriyā). In other words the edificeof dharma or vidya restson these four pillars or legs according to the indian tradition.

Now we have to briefly understand the four stages.

Adhiti (learning or experiencing first hand through sensory contact with reality (saya) or objects (padārathas) is the first or primary level. This can be compared to the comcept of 'sravaṇa' ('hearing') before manana ('thinking') and nididhyāsana ('sakṣātkāra' or adhyātmavidyā in particular. But this adhīti (śravaṇa or āhāra) does not mean simply receiving or realizing 'sabda (sound or word) through one sensēorgan called 'sravaṇā or karṇa alone but stands in larger and truer perspective to mean any and every activity of experiencing of objects like śabda etc. as well as sukha, dveṣa etc. by all the six indriyas (sensēorgans). Activity of reading, listening, eating, seeing, feeling etc. as such (commonly known as 'ahārá or 'anubhava' in Indian tradition) when having purity (suddhi) as against impurity (aśuddhi) leads to the purity orperfection of a living being (sattwa) or man for that matter.[16]

Bodha is the aspect or stage normally following adhīti and it comprises of proper understanding or intellectually firm and convincing or doubtless

---

16. Cf. the traditional saying āhāraśuddeḥ sattwaśuddhiḥ.

knowledge or knowing through proper discussion and reasoning etc. This (bodha) can be compared easily with manana (thinking) mentioned in the foregoing para. This is the second stage (awasthā) of vidyā.

Ācaraṇa is the aspect or stage normally following bodha and it comprises of doing, naturally practiṣing or extrinsically behaving as integrally unseparable characteristic of man's personality.The comparative prominence attached to this aspect in Indian tradition is clearly the reason why vidyā is and can be interpreted as ācāra or ācaraṇa (activity or conduct) or sadācāra (ideal activity). This is the third stage (awasthā) of vidya.

Ācaraṇa is the aspect or stage normally following bodha and it comprises of doing, naturally practising or extrinsically behaving as integrally unseparable characteristic of man's personality. The comparative prominence attached to this aspect in Indian tradition is clearly the reason why vidyā is and can be interpreted as ācāra or ācaraṇa (activitiy or conduct) or sadācāra (ideal activity). This is the third stage (awasthā) of vidyā.

Pracārana is the aspect or stage normally following ācaraṇa and it comprises of expounding, propagating, telling, teaching or adhīti etc. among people at large as a necessary part of completing the activity calld vidyā. The earlier three aspects are described as earning or getting so to say vidyā and the fourth one as spending it according to Indian tradition which firmly also believes and profoundness and completes and even concludes as such the activity of vidyā. In this context we must quote traditions as follows: (i) Vyaye kṝte vardhate eva nityaṁ vidyādhanaṁ sarvadhanapradhānam; (ii) Vidyā videśagamane bandhuh; (iii) apūrvaḥ ko' pi koso'yaṁ vidyate tava bhārati/vyayato vṛddhimāyāti kṣyamāy-ati sañcayāt//; (iv) sarvaṁ karmākhilam pārha jñāne'smin parismāpyáte etc.

We have already seen how these four aspects are deeply related to the concept of the four āśramas or stages of life also in Indian tradition. It is well known, again, that it is only when ACTIVITY called vidyā or dharma is full or complete in every respect-normally in four stages, periods or processesall of them either running simultaneously in the case of some or greater men or one after the other in the case of many or common men-that human life reaches its final, perfect, divine or immortal status, being or end or earth. It is this vidyā or tattwajñāna in totality or fullness which has been described as the holiest, direct means of salvation or the highest goal of man in Indian tradition of sruti, smṛti, itihāsa, purāṇa, kāvaya etc.

VI. HINDUDHARMA VERSUS MĀNAVADHARMA

In view of such broad and noble meaning of dharma and vidyā in Indian tradition we can rightly call this dhrama ***mānavadharma*** (man's dharma) only and its detail can be easily gatered from our extensive literature (both oral and written). It is, therefore, very misleading and highly unjust and unreasonable to call it ***hindūdharma.*** In this cotnext I refer towhat the few media wise assertive as well as influential and by and large characteraless as well as corrupt Indian political leaders and their votaries say and do with regard to 'so-called hindūdharma.' The English rendering of Sindhu i.e. INDUS>INDIA/INDIAN denotes the land or country and not a section or part of the masses inhabiting it. Therefore, logically speaking-because Skt. SINDHU means Eng. INDUS-HIND/HINDU must mean or denote india/Indian (i.e. name of the country in which that river flows). No other meaning can be etymologically or historically attached to it (i.e. to the word hindū.) Itis highly improper and fallacious (1) to change the meaning of the term Hindū originally and truly standing for India or Indians (cf. the lines of

nationalistoet Iqbal-Hindo hain hama Hindostān Hamāra/Ham bulabulen hain usakī wo gulistān hāmārā//) and (2) to use it as a proper name of only some countrymen and not all as well as (3) to use it as also the name of a sōcalled religion of those numbered or few countrymen.

I cannot but express my disagreement with the generally prevailing and highly propagatedview in this connection because (1) the addition of the term or prefix 'hindū' is nowhere found in Indian tradition as associated with the word 'dharma'; it is only the Greeks who originally gave this name-SINDHU>HINDU-to a geographical entity or land near or after the ***river sindhu*** by that name which they happened to cross at a particular point of time well known to us and (2) the concept of dharma in Indian tradition cannot and should not be belittled.[17] Unfortunately and illogically Gandhiji and someothers too have called the majority non-muslim, non-christian and non-sikh section of Indian masses as Hindus in their speeches and writings. The ten-fold[18] characteristics of this special or complex ACTIVITY meant by the word dharma are too universal as well as too well-known among the Indian masses (ashave already been referred to in section II of this research paper) and in the Indian tradition to be ignored by the superficial interpreters inspired or coloured wholly by the meanings and usage of the words like 'religion' etc. which are not born in India or which are not originally or primarily used by Indians as such or which arenot originally or primarily used by Indians as such or which are not words on terms(together with their foreign concepts and wages) in any of the languages of India.

---

17. ***Dharma kī Hindū Avadhāranā*** by Dr. Ranjit Singh Rana, Central Book Depot, Allahabad, 1977

18. ***Manusmṛti*** 6.92.

VII. CONCLUSION

After critically evaluating the prevailing usage and interpretation of the terms dharma, vidyā and hindū so far it becomes reasonably and totally evident that-

(i) Hindū is not a religion. Hindū is a geographical term and is comparable to the terms like Japan, England, Germany etc. and it can be used only as the name of a country and not for anything else.

(ii) Religion in not dharma and dharma is not religionv

(iii) The term dharma is wrongly, unreasonably and belittlingly nay even maliciously often used to describe the life or activity of only some people having or not having non-sectarian, universally ideal or complex activity which, again, only distinguishes the greatest characteristic of humanity as a whole.

(iv) In fact his 'dharma' or 'vdyā' i.e. satkriyā or ideal activity as described above is essentially or potentially present in all men of course in different degrees of its manifestation. Therefore, no man is entirely bereft of or without dharma and its development or evolution is most deisrable for the world community.

(v) That is why the term 'dharmanirapekṣatā' i.e. 'the attribute of not requiring dharma' used by influential leaders of the Indian masses and media and even by the Indian constitution according to some is totally both undesirable and harmful for men anywhere and everywhere.

Thus the word dharma if properly understood in the meaning given to it by Indian tradition-nay by the wonder that was, is and will be known as characteristically or originally indiā-can easily lead to the establishement of a

better worlds, of a practically forseeable samallfamily or well-knit unit of all mankind with noral or divinely high human values.

True knowledge or activity essentially and nobly unites the whole manking and it does break all unreal or illusory barriers of race, community, country, creed and other sōcalled differences among all meṇ So goes Indian tradition which we own with reverance, of ayaṁ nijaḥ paro vetti gaṇanā laghucetasām tu vasudhaiva kuṭumbaka/

Pāṇini's Concept of *Upadeśa*

Dr. Banamali Biswal

Pāṇini's (P) *Aṣṭādhyāyī* (A), the most scientific and systematic grammatical monument available to this date, is based on certain grammatical theories, rules and the process of derivational system. It is popularly believed that the brevity is the soul of Pāṇini's grammar and the technical terms play a significant role in it. Thus, the knowledge of the technical terminology is absolutely essential for comprehending the essence and the application of p's rules. If approximately estimated, A gives about a hundred technical terms.

One of the most out-standing and fundamental technical terms used by P is *Upadeśa*. Throughout the grammatical tradition the term is frequently used. However, P has not defined it anywhere in his A.

Patañjali had defined the term *upadeśa* for the first time and has widely applied it in almost all the fields of grammatical operations. In various ways he has defined the term *upadeśa* considering all the aspects from different angles. We find at least three definitions of the term in his *Mahābhāṣya*. They are as follows:

1. *Upadeśaḥ uccāraṇam*[1].
2. *Pratykṣyamākhyānam uapdeśaḥ*[2].
3. *Guṇaiḥ Prāpaṇam upadesḥ*[3]

---

1. The *Mahābhāṣya*, kielhorn ed., Vol I, p. 13.
2. Ibid, p. 257.
3. Ibid, P. 259.

The present paper deals with the concept of *upadeśa* and its employment in the Pāṇinian system. The whole mechanism of P constructed in order to build up various words and their connections in a sentence, is traditionally known as *upadeśa*-system. For the better understanding and the interpretation of the process of language analysis laid down in his grammar, the concept of *upadeśa* has its own importance.

The term *upadeśa* literally denotes reference or 'instruction' in both pre-pāṇinian and Post-Paṇinian literature.[4] But technically the first or original enunciation is referred to[5].

The term *upadeśa* is self explainable, because the sense is manifested in its constituent elements, namely, *upa* and *diś*. From the etymological point of view also the sense 'enunciation' is obtainable, since the word *upadeśa* is derived from the root *diś*[6] (to utter) preceded by the prefix *upa* with the suffix *GHaN* added to it in the sense of instrument (*Karaṇa*) by P. 3. 3.19.

The term *upadeśa* broadly conveys whatever is pronounced by the first teacher P (and some times also by Kātyāyana and Patañjali). It also means the basic metalinguistic form of grammatical element, may be a letter, an affix, an augment, a substitute, a root or a *prātipadika*.

In his grammar P has enunciated the basic alphabet of Sanskrit language which is technically known as *Varṇopadeśa*. The *Varṇopadeśa* or the fourteen *Pratyāhārasūtras* forms the first part of the *upadeśa*. Traditionally

---

4. *eṣa ādeśah, eṣa upadeśa, eṣa vedopaniṣat etad anuśāsanam evamupāsitavyam, Tait. up.* 1.11.4.; see also N 1. 20; *Śāṅkhāyana Śrautasūtra* 1.3.8; *Kātyāyana Śrautasūtra* 8.5.32-33.

5. *Ādyamuccāraṇamupadeśaḥ, Kāśikāvṛtti* on P. 6.1.45

6. *Atha Ka upadeśaḥ, uccāraṇam, kuta etat, Diśir uccāraṇakriyaḥ, uccārya hi varnān āha upadiṣṭā ime varṇā iti,* Mbh, Vol. 1, P.13.

and particularly according to the view of *Kātyāyana* it is meant for three purposes:

(I) For the application of grammar,[7]

(II) For the formation of *Pratyāhāra*[8] and

(III) For the knowledge of correct words.[9]

The *Varṇopadeśa* has far reaching repercussions throughout P's systerm. For instance, P's concept of *Sāvarṇya* is based on *Varṇopadeśa.*

The grammatical elements, may it be a suffix, an augment or a root, frequently appearing in the *upadeśa* clothed in the garb of *aubandhas,* are just like an outer apparel. They appear only so far as the element exists in the *upadeśa* form. As soon as the *Prakriyā* starts the outer apparel is removed and the original naked form of the element enters in to the domain of *Prakriyā*. For example *ḌUkṛÑ* is the *upadeśa* form of the root *Kṛ*. But at the time of *Prakriyā* the *anubandhas ḌU* and *Ñ* are dropped and only *Kṛ* remains. Thus the grammatical operations like *guṇa* etc. are applied to *Kṛ*.

The form of an element in *upadeśa* is its original form. For instance, the roots *daip, dheṭ* etc. are regarded as *ejanta* i.e. ending in *ec* vowels. Accordingly the rule P. 6.1.45 applies and in *prakriyā, dai* and the *dhe* are reduced to *dā* and *dhā* respectively. However, when a certain root contains *ec* vowel as a result of some morphological operation, it is not considered as *ejanta.* Let us consider the following example. The *Kṛt* form *caya* is derived as follows :

---

7. *Vṛttisamavāyārtha upadeśaḥ,* Vt. 15, Mbh. VII. 1, P.13
8. *anubandhakaraṇārthaś ca, Vt.* 16, Mbh. Vol. 1, P.13
9. *Iṣṭabuddhyarthaś ceti ceduātānudāttasvaritānunāsikadīrghaplutānam apyupadeśaḥ,* Vt. 17, Mbh, Vol. P. 13

ci + *ac* P. 3. 3. 56

ce + *a* P. 7. 3. 84

cay + *a* P. 6. 1. 78

= *Caya*

Here the root *ci* is modified in to the form *ce* by *guṇa*-operation. Since *ce* is not an *upadeśa* form, the rule P. 6. 1. 45 does not apply.

To sum up: any form of an elements, undergoing grammatical operation or resulting from application of various rules is not its *upadeśa* form. The changes introduced in the original form by the application of morphophonemic rules do not produce another *upadeśa* of the same form. The first original utterance is its *upadeśa* form. Later on, however, it will be made clear in this paper that in certain places the second form is also regarded as *upadeśa*.

Since *upadeśa* is composed in a special language which is known as meta-language, the rule of ordinary language are not applicabe to it. For instance in *upadeśa 'Vraśca*......etc. there is no elision of '*V*' by p. 6.1.66. Patañjali describes this feature as *upadeśa-Sāmarthya*.

Similarly, P. 1. 1. 1 reads *Vṛddhir ād aic* but not *vṛddhir ād aik* which was possible by the application of P. 8. 2. 39. The main purpose behind it is to retain the original form of a basic element mentioned in the *upadeśa* and to remove ambiguity.

Although the term *upadeśa* means the original enunciation in the context of grammar in general, still the meaning is not much deviating from the original meaning of the term *upadeśa*, namely teaching or 'instruction. Therefore, the term *upadeśa* may broadly speaking be interpreted as the whole grmmatical system written in a meta-language. Some times the word also denotes the metalinguistic form of a certain grammatical element.

P has used the term both in techincal and non-techincal senses.[10] Now let us see how the term is used in his A.

The term *upadeśa* has the following shapes in A.

(I) *Upadeśa* : directly taught in *Sūtra,*

(II) *Upadeśa :* taught through *anuvṛtti*-system.

(III) *Ādeśopadeśa* (the substitute regarded as *upadeśa*).

(IV) The term *upadeśa* is implicit and

(V) *Upadiṣṭa,* used in the sense of *Upadeśa.*

(I) As it is stated earlier, though the term *upadeśa* is already found in pre-pāṇinian literature still it is Pāṇini who gave it a technical status in his *A.* He uses the term eleven times directly in the *sūtras*[11] without defining it, obviously because, it is not a part of his descriptive system. As such it refers to the whole system of description.

In most of the *sūtra* of *Pāṇini* the term *upadeśa* denotes the first or the original enunciation, or in other words, the grammatical system of instruction. To be more clear, it refers to the original (verbal) instruction transmitted from teacher to pupil in an unbroken tradition. Let us examin the following *Sūtra :* P. 1. 3. 2. : *Upadeśe' Janunāsika it* i. e. a nasalised vowel is called *it* in *upadeśa* or original enunciation.

For example, in the *Pratyas like* KVIN, VIṬ, VIC etc. the nasalised'i̱' is called *it,* because of being taught originally in P's grammar. Consequently it is dropped by P. 1. 3.9.

---

10. *Upadeśa* is used in non-technical sense in one *sūtra* only i.e. *ado 'nupadeśe'* P. 1. 4. 70. Here *upadeśa* means 'directing' or 'pointing out to another.' In rest of the *sūtras* of P. the term is used in technical sense.

11. P. 1. 3.2, 6. 1. 45, 6. 1. 186, 6. 4. 137, 6. 4 62, 7. 2. 10, 7. 2. 62, 7. 3. 34, 8. 4. 14, 8. 4. 18 and 1. 4. 70

In the absence of the term *upadeśa* in this rule the *anunāsika ā* in expressions like *abhra ā apaḥ* which is not an *aupadesśika*-expression will also be wrongly dropped by the same rule.

Similarly, in the rules P. 6. 1. 45, 6. 1. 186, 6. 4. 37. 6. 4. 62, 7. 2. 10, 7. 3. 34, 8. 4. 14 and 8. 4. 18 etc. where the word *upadeśa* is used, also serves some definite purposes. The removal of this term from these aforesaid rules, however, causes a good many undesired results.

(II) In the *Sūtras* like P. 1. 3. 3-9, P. 6. 1. 59, P. 6. 1. 65 and P. 6. 4. 47-48 etc. the term *upadeśa* is also continued from earlier *sūtra* through a system called *anuvṛtti.*

(III) In some cases the scope of the concept of *upadeśa* is extended up to the secondary stage (i.e. *ādeśopadeśa*). As a result, the grammatical operations which are applicable in the original enunciation are applied also to the subsitute of an original form.

The following example would illustrate, how references to phonetic forms of certain grammatical elements are not only restricted to their original *upadeśa*-form but also apply to the form which is a result of substitution. P 3. 1. 136 (*ā taś copasarge*) teaches that the suffix *Ka* is added to a root ending in *ā* when it is preceded by an *upasarga.* Thus *'Pradaḥ', 'Pradhaḥ* etc. are derived. But the form *Suglaḥ* and *Sumlaḥ* are cited by tradtion as the examples of this rule. However, the roots from which these two forms namely *glai* and *mlai,* are derived, do not end in *ā* but in *ai* in thir *upadeśa* form. By the application of P.6.1.45, the vowel *ai* is substituted by *ā* and the roots become *glā* and *mlā.* Thus, the term *ātah* in P. 3. 1. 136 does not refer only to the original *upadeśa* form but to the secondary *upaeśa* as well.

Similarly, the root *han* has two *upadeśa*-forms, namely, *han* and *vadha* and so also *as* has two, namely, *as* and *bhū.*

This extended application of the term *upadeśa* is understood in many Pāṇinian rules. For instance *māṅ* in P. 3. 4. 19 is an *ādesopadeśa,* i.e. a secondary reference to the root *meṅ* which is the primary *upadeśa.*

(IV) There are some cases where the term *upadeśa* is neither mentioned nor continued but understood. in these *sūtras* if the term *upadeśa* is not supplied, then they lead to undesired results in grammatical operation. The understanding of the term *upadeśa* in such cases can be infferred from the following example :

P. 6. 4. 72 *āḍ ajādinām* i. e. acutely accented *āṭ* is the augment of a verbal stem, beginning with a vowel in the Aorist, Imperfect and conditional. Thus the form *aidhata* (in imperfect 3rd person sing.) is derived from the root *edha* with the addition of the augment *āṭ.*

In this rule, the term *upadeśa* is understood. Otherwise the augment *āṭ* would have been wrongly added to *akārṣit.* At the stage of *a + kṛ + s + t,* since the stem begins with *ac,* p. 6. 4. 72 becomes wrongly applicable. But if we supply the word *upadeśa* the root *Kṛ* does not have any initial vowel. The vowel *a* seen here in *akārṣīt* is the property of augment *aṭ* by P. 6. 4. 71.

Thus, there are so many similar *sūtras* where the word *upadeśa* is aught to be inferred, otherwise they are supposed to lead to certain undesired results.

(V) In P. 6. 4. 109 the term *upadiṣṭa* is also used in the sense of *upadeśa.*

Tne term *upadeśa* as it is used throughout Pāṇinian system and also in other systems, does not deviate much from its literal-meaning 'instruction' 'teaching' etc. It is, howevei, restricted to the first or original teaching i. e. the instruction to the grammar by Pāṇini. Later on the *vārttikas* and even the

Bhāṣyas are included in the *upadeśa.* The appendices such as *dhātupāṭha, gaṇapāṭha* and even *uṇādisūtra* also were treated as a part of the first instruction by Pāṇini[12]. Therefore, the concept of *upadeśa* covers the whole basic system of Sanskrit grammar.

The term is also used to denote a metalinguistic fom, a grammatical form of a phoneme and morpheme. Thus, it is not restricted only to the original form but sometimes also exended to the secondary form which is known as *upadeśa.*

The basic purpose of the *upadeśa* is to state all the grammatical elements like phonemes, morphems etc. The reason is, since the basic elements are the starting point of grammatical operation they must be stated.

In short, *upadeśa* is a metalinguistic device by means of which not only P achieves brevity but indicates specific features of formation and above all sums up the raw material of his derivational system.

----

12. Ramacandra, the author of *Prakriyā-kaumudī* enlists the basic grammatical texts which are covered by the term *upadeśa* in the following verse:
Dhātusūtra-gaṇoṇādi-vākyaliṅgānuśāsanaṃ /
āgamapratyayādeśā upadeśāḥ prakīrtitāḥ /

Pṛthivī sūkta of the *Atharvaveda* : A study

Dr. Sadananda Das

The *Atharvaveda* (AV) XII.1 dedicates a long hymn to the glorification of the Mother Earth, which is famous as *Bhūmisūkta* or *Pṛthivīsūkta*. It is not only poetic by nature but also one of the most significant hymns of the AV as regards its philosophical ideas about cosmology. From this cosmological point of view it is one of the best hymns in the whole of the Vedic literature. It has a certain importance in the AV. It narrates about the foundation of the Earth, the physical Earth and its different aspects, its significance and relation with the beings in general and human beings in particular. She is the universal Mother. The universe is said to be constituted of heaven and earth *(dyāvāpṛthivī)*, which shows the dual division of the universe. The Vedic poets often describe about *dyāvāpṛthivī* as a single mythological entity. This simple entity plays an important role in Vedic mythology. They are regarded as the universal parents[1]. Not only that, they are even said as extending everywhere *(parikṣitā)*, born before *(pūrvajāvarī)* and also living together *(samokasā)*[2]. Elsewhere also it is stated that heaven-and-earth were joined together[3]. They are the cosmic

---

1. See (ṚgvedaṚV) VII.53.2; X.65.8
2. See ṚV X.65.8
3. See ṚV 1.185.1; 1.159.4; III.38.3; IX.68.3; X.31.7 and 54.3.

parents[4]. They have been said as the parents of gods[5] and at the same time they are also said to have been generated by the gods[6].

There is only one short hymn in the Ṛgveda (V. 84) which glorifies *Pṛithivī*. But the AV devotes a long hymn with 63 verses for the glorification of the earth mother *(pṛithivīmātā)*. It is far more significant than the Ṛgvedic hymn for it describes in detail and in a poetic language the physical features of the earth, its moral and ethical foundations, its mythological and ritual connections, its extra-ordiniary bountiful and its natural character of the integrator of the human community. Above all, the notable point here is that this hymn shows that *Pṛthīvī* is more important as a land, the abode of beings than as a divinity. But "when considered as a divine being, she always occupies a special place among the Gods"[7]. Here the earth is not called *pṛithivī* but *bhūmī (bhavanti asmin bhūtāni iti)*, which sounds very significant. Thus the motherhood of the earth is quite justified in this hymn as the bearer and foundation of the beings.

According to Prof. Panikkar: "This hymn depicts the universal mother, dispenser of every sort of good. It presents a striking cosmogonic and the anthropological sequence"[8]. However, for Bloomfield "this hymn is one of the most attractive and characteristic, of the Atharvan, rising at times to

4. See ṚV 1.159.1-3; 160.2; AV 11.28.4; 11.23.6; VI.4.3; VI.120. 1-2; VIII.7.2; XII.1.10. 12; VS XIX. 47.

5. Cf. ṚV 1.159.1; VII.53.1.

6. Cf. ṚV 1.160.4; VI.30.5; X.81.2.

7. Cf. Ṛannikar. R. : *Vedic Experience*, P. 120

8. Ibid, P. 121.

poetic conception of no mean merit, and comparatively free from the stock artificialities of the Vedic Poets. The relation of the real, visible earth to man, animals, and plants preponderates over the remoter mythological and mystic conceptions"[9]. Prof. Dandekar has veiwed this hymn from cosmogonical and cosmological point of view[10]. It is said that in the beginning the earth was water[11] in the form of the cosmic ocean. The wise seers found her out by their supernatural power *(māyā)*. The verse again says that the immortal heart of the earth covered with truth is in the highest firmament[12]. The famous hymn on cosmogony in the Ṛgveda (X. 129) also describes that;

At first was neither Being nor Non-being.

There was not air nor yet sky beyond.

What was its wrapping? Where? In whose protection?

Was Water there, unfathomable and deep? (Tr. Pannikar)

(ambhaḥ kimāsīt gahanaṃ gabhīram).

---

9. Cf. Maxmueller, F. : (Ed.) : Sacred Books of the East Vol. 42. p. 639.

10. Cf. Dandekar, R. N. : "Universe in Vedic Thought". in Gonda Congratulatory Vol. pp. 91-114, 1972.

11. Thus *Nighaṇṭu* gives the name *yoni* (womb) for water, because of its cosmogonic implications. Cf. Bettina Bāumer: *"Ap"* in : *Kalātattvakośa*, Vol. III, IGNCA and MLBD, 1996; U.C. Pandey: *'Water in the Cosmogonic legends of Vedic Literature'*, in; Prajñā, Vol. IX (1) Varanasi, 1963. Baartmans, Frans : *The Holy Waters, A Primordial Symbol in Hindu Myths*, Delhi, 2000.

12. *Yārṇavedhi salilamagra āsīt yāṃ māyābhiranvacaran manīṣiṇaḥ,*
Yaśyā hṛdayaṃ parame vyomani satyenāvṛtamamṛtaṃ pṛthivyāḥ. (AV XII. 1.8)

And in the next verse it says that in the beginning darkness was there, concealed in darkness, and this all was indiscriminate chaos *(apraketaḥ salilaṃ sarvamā idam)*. The *Hiraṇyagarbha* hymn also confirms that in the beginning the waters favoured the all assuming an embryo. Hiraṇyagarbha arose out of the waters. The waters[13], generating an offspring set in motion in the beginning, which was none other than Hiraṇyagarbha, the Lord of the universe. In the *Brāhmaṇas* and *Upaniṣads* it has been described that in the beginning of the creation there was nothing but waters[14].

The first state of the Creation was chaos and waters only. Kuiper summarizes the origin of the earth from the waters in these words: "In the beginning there was only water, but these so called primeval waters bore in themselves the germ of life. From the bottom a small clod of earth rose to the surface and became a mountain, the beginning of the earth, but it continued to float on the waters. There is a variant version in which the highest god, the World Father drifted about, but the presence or absence of this god is only of marginal importance. The Primordial world itself was sacred, and for the process of this genesis to take place there was no need of a creator. Things were considered to exist, somehow, in their own right. In

---

13. See another name *retas* for water, Nighaṇṭu

14. Cf. *āpo ha vā idamagre salilamevāsa, tā akāmayanta kathaṃ nu prajāyemahīti*, ŚB XI. 1.6.1: *adbhirvā idam sarvamāptam*, ŚB 1.1.1.14; IV.5.7.7; *sedaṃ sarvamāpnodyadidaṃ kiṃ ca yadāpnottasmādāpaḥ*, ŚB VI.1.1.9; *āpo vai sarvasya śāntiḥ pratiṣṭhā* ṢaḍB 111.1; *āpo vā asya sarvasya pratiṣṭhā*, ŚB IV.5.2.14; VI8.2.2; XII.5.2.14; *apsu pṛthivi pratiṣṭhitā*. JB 1.10.2; *āpaḥ stha samudre śritāḥ pṛthivyāḥ pratiṣṭhā*, TB III.11.1.5; BṛUp V.5.,1; TUp II.1.1; *āpo vā idamāsan salilameva, saḥ, prajāpatiḥ puṣkaraparṇe vāto bhūtvā leliya, sa pratiṣṭhāṃ nāvinda, sa etamāpaṃ kulāyamapasya*... KS XXII. KapiṣṢ XXXV. TS V. 6.4.

this first stage, however, as represented by the mountain, the world was still an undifferentiated unity. The poets sometimes speak of darkness as the initial state, but this is clearly a mere attempt to express what could not properly be expressed in words. None of the contrasts, which constitute our phenomenal world, yet existed. There was no heaven or earth, no day or night, no night, or, properly speaking darkness"[15]

This is the earth that in the beginning of the creation the Aśvinas have measured, on whom Viṣṇu strode out and Indra has made her free from enemies. Let this earth release milk for us like a mother to her son (AV XII1.10). Then the poet says about the constituents of which the earth is constituted. The verse says that the earth is held together with rock *(śilā)*, earth *(bhūmi)*, stone *(aśmā)*, and dust *(pāṃśu)*. Thus the physical earth is constituted. The *Śatapatha Brāhmaṇa* (VI.1.3.2) describes the evolution of the earth and says that the earth had to pass through different stages. First there were the waters and out of them foam came out[16], from foam clay[17], then *śuṣkāpaḥ* (muddy earth)[18], then saline soil[19], then sand[20], from sand came out gravels[21], then in the course of evolution gravels transformed into

---

15. Kuiper, F. B. J. : *Ancient Indian Cosmogony*, Delhi, 1983, p. 10.

16. Cf. *tā atapyanta, tāḥ phenamasṛjanta, apāṃ taptānām pheno jāyate*, ŚB VI.1.3.2.

17. Cf. *yanmṛda iyaṃ tad pṛthivi*, ŚB XIV.1.2.9

18. Cf. *avirāsīt pilipilā*, VS XXIII.13.

19. Cf. *yadamuṣyā yadjīyamāsīt, tadasyāmadadhāt, ta uṣā abhavan*, TS V.2.3.

20. Cf. *eṣa vā agnirvaiśvānaro yadasā Ādityaḥ, sa yadihāsīt tasyaitad bhasma yat sikatā*, MS 1.3.6; and *sā (mṛd) atapyat sa sikatā asṛjat*, ŚB VI.1.3.4.

21. Cf. *sikatābhyḥśarkarāmasṛjat*, ŚB VI.1.3.5.

stones[22], and then from stone iron emerged (ŚB VI.1.3.5) and so on. Not only from cosmological, but also from geological, geographical and metallurgical point of view this hymn is very important. In the hymn the earth is sometimes addressed as *hiraṇyavakṣā* (golden breasted or gold-backed (v. 6, 26), and sometimes she is invoked to give us gold etc. (v. 44). Ancient metallurgists had discoverd three possible sources to get gold i.e. from *agni, soma* and *āpaḥ:* "Triply born by birth [is} this gold: one was *agni's* dearest; one fell away of *Soma* when injured; one they call the seed of devout water"[23]. It has also been found that the atoms of fire and water combined in a certain proportion produce gold *(apāmagneśca Saṃyogādhemaṃ raupyaṃ ca nirbabhau)*[24]. Here the commentator Medhātithi and Kullūka quote a Vedic passage which derives the origin of gold from *agni* and the goddess Varuṇānī.

In the TB (I.1.3.8) the waters are called as Varuṇa's wife (Varuṇānī). But the question arises that how did *agni* contribute to the production of gold? The answer is given in the *Śatapatha-Brāhmaṇa* (II.1.1.5): "Once *agni* longed for the waters and wanted to unite with them. He came together with them and discharged his seed into them. That became gold[25]. In this way it further describes other aspects of the earh.

---

22. Cf. *śarkarābhyaḥ aśmānamasṛjat,* ŚB VI.1.1.3.
23. *Tredhā jātaṃ janmanedaṃ hiraṇyamagnerekaṃ priyatamaṃ bahhūva somasyaikaṃ hiṃsitasya parāpatat, Apāmekaṃ vedhasāṃ reta āhuḥ...* (AV V.28.6). Tr. W. Ḍ Whitney.
24. Manu V. 113
25. *agnir ha vā apo'bhidaddhyu mithunyābhiḥ syāmiti, tāḥ sambabhūva, tāsu retaṃ prāsiñcat, tat hiraṇyamabhavat.* Cf. TB I.1.3.8; 1.4.7.5; KS VII.1:Mbh Anu 131.83: RT VII 99.

The AV gives great importance to his earth rather than the heaven and atmosphere. Thus it says: Of all the three realms (i.e. earth, atmosphere, and heaven) this earth is indeed the best *(imā yāstisraḥ pṛthivīstāsāṃ ha bhūmiruttmā)*. Here the three divisions of the universe[26] are clearly defined and all these three are called by the name *pṛithivī*. Among all these three earths, this earth is the best *(uttamā)*. Sāyaṇa comments on this verse that; *Aihika-phalabhoga-nimittatvāt svargādiphalasādhana-yāgahomād-yanuṣṭhāna-hetutvācca.* Here on this earth, man performs rituals and sacrifices and through it obtains heaven. On this earth are erected the sacrificial platforms and the sheds of oblation. The sacrificial post is reared on her. On her the priests recite their hymns and perform the sacrifices. On this earth the ancient Ṛṣis, the seven seers fashioned these worlds by performing the sacrifices and holy rituals and creative fervor (v. 38-39).

The AV gives information that is important from cosmological and cosmographical point of view. It makes a statement about the distance between earth and heaven. The *Ṛgveda* makes a reference to the supposed distance between heaven and earth which is not evident. It says that not even the birds can fly to the abode of Viṣṇu (ṚV I.155.5). But the AV explains it as "A thousand days journey are expanded the wings of him, of the yellow swan (the sun) flying to heaven" (AV X.8.18; XIII.2.38; 3.14). A similar idea is explained in the *Brāhmaṇas,* where it says that the heavenly world is at a distance of about one thousand day's travelling on a horse back from here (this earh)[27]. Another *Brāmaṇa* mentioning the distance between

26. See ṚV VII.104.11; Dandekar, R. N.: Universe in Vedic Thought, p. 99-100.

27. Tr. M. Haug on AB II.2.17.

heaven and earth syas, "The world of heaven is as far removed from this (earthly) world they say, as a thousand cows standing the one above the other"[28]

In this hymn it is believed that in the beginning this earth existed in the form of primeval waters[29] in the cosmic ocean ("water upon the ocean of space"-Dandekar). The wise discovered it by means of their super-natural power *(māyā)* (v. 8). The famous *Nāsadīya Sūkta* of the *Ṛgveda* also puts a query on this point. It asks: was water there (in the beginning), unfathomed depth? *(ambhaḥ́ kimāsit gahanaṃ gabhiram).* And in the next verse it makes a clear statement that in the beginning darkness was there, concealed in darkness and this all was indiscriminated chaos *(apraketaṃ salilam sarvamā idam).* The *Hiraṇyagarbha Sūkta* of both ṚV (X.121) and AV (IV.2) also states that in the beginning the waters favoured the all assuming of an embryo. Hiraṇyagarbha arose out of the waters. The waters generating an offispring set on motion in the beginning, which was none other than Hiraṇyagarbha, the Lord of the universe[30]. The *Brāhmaṇas* and the *Upaniṣads* also agree on this point that in the beginning of creation there was nothing, but waters[31]. The verse even goes to such an extent that it

---

28. Tr. W. Caland on PB XVI.8.6; XXI.1.9. See A.A. macdonell: *Vedic Mythology*, p. 9.

29. Cr. B. Bāumer, *'AP' in Kalātattvakośa* Vol. III. MLBD and IGNCA, Delhi, 1996 and U.C. Pandey, *"Water in the Cosmogonic Ideas of the Vedic Literature"*. in *Prajñā*, Vol. IX (1) Varanasi, 1963.

30. Cf. *āpa vā idam āsan salilameva. saḥ prajāpatiḥ puṣkaraparṇe vāto bhūtvā aleliyat, sa pratiṣṭhāṃ nāvindat, sa etamāpaṃ kulāyampaśyaṭ.* KS XXII: KapiṣS XXXV: TS V. 6.4.

31. *āpo ha vā idamagre salilamevāsa. tā akāmayanta kathaṃ nu prajāyemaḥ iti,* ŚB

declares that the immortal heart of the earth, enwrapped in truth abides aloft in the highest firmament *(parama vyoman)*. Let that earth assign to us brilliancy, strength according to her highest royal status.

Then the hymn goes on describing the fundamental principles, which gives foundation to the earth and on which the earth is firmly supported. Thus, in the very first verse of the hymn the poet explains all the basic principles which sustain the earth. They are great truth *(satyaṃ bṛhat)*, mighty universal order *(ṛtamugraṃ)*, consecration *(dīkṣā)*, creative fervour *(tapas)*, the divine essence *(brahman)*, and sacrifice *(yajña)*[32]. It is important to know about the cosmic principles, may be called as *dharma*, *(tāni dharmāṇi prathamānyāsan)* which uphold the Earth. Thus the philosophical rather cosmogonical aspect of the hymn comes to light. The poet explains all the basic principles, which uphold the Earth. These principles like *satya, ṛta, dīkṣā*, takes *brahma and yajña*, as the cosmic pillar have given foundation to the Earth[33]. Founded firmly upon these principles she is prayed to spread wide domain for us. She is the ruling mistress *(patnī)* of what has been and what will come to be[34].

XI.1.6.1; *adbhirvā idam sarvamāptam*, ŚB I.1.1.14; II.1.14; IV. 5.7.7; *sedaṃ sarvamāpnodyadidaṃ kiñca yadāpnottasmādāphaḥ*, ŚB VI.1.1.9; *āpo vai sarvasya śāntiḥ pratiṣṭhā*, *Ṣaḍviṃśa Brāhmaṇas* III.1; *āpo vā asya sarvasya pratiṣṭhā*. ŚB IV.5.2.14: VI.8.2.2; XII.5.2.14; *apsu pṛthivi pratiṣṭhitā*, JB I.10.2; TB III.2.1.5; BṛUp v.5.1: TUp Ḥ1.1; *dyāvpṛthivi vai pratiṣṭhe*, AB IV.10.

32. See. *Satyaṃ bṛhadṛtamugraṃ dīkṣā tapo brahma yajñaḥ pṛthiviṃ dhārayanti, sā no bhūtasya bhavyasya patnyuruṃ lokaṃ pṛthivi naḥ kṛṇotu.* (AV XII.1.)

33. See for *satya as viśvasṛj*, TB III.12.9.3.8. TāṇḍB 25.18.2.

34. In the *Gopatha Brāhmanṇa* (U) (II.9) the Earth is called as the mistress of Agni and in ŚB 1.3.1.15, 17, she is called as the mistress of Gods.

Then the geographical or rather cosmographical description follows which may be called as the highly poetical vision of nature. It is noteworthy to observe that how poetically and sincerely the poet has described the physical earth. The verse says that the physical earth is constituted of or held together with rock *śilā*, earth *bhūmi*, stone *aśman*, and dust *pāṃśu* (26). These are ocean *samudra*, river *sindhu*, and all waters (3), hills gi*rayaḥ*, snow clad mountains *parvatā himavantaḥ*, and forests, may they be kind towards us.

In the cosmographical description of the world parents the Ṛgvedic poets establish an equality of the two components i.e. heaven and earth. In one verse[35] the poet asks, "which one of these two is earlier and which one is later"? How were they born? Who knows it? This shows perhaps, that both have emerged simultaneously. References are found about their living together[36]. The *Brāhmaṇas* make this idea more clear *(imau vai lokau saha āstām)*[37]. Both have been said to grow together[38]. The process is not completed here. They are (Heaven and earth) measured up[39]. The Atharvavedic verse of the *Pṛthivīsūkta* also mentions that the Aśvinas measured the earth, on the earth Viṣṇu strode out and Indra, the lord of might, made free from enemies to this earth. Let her (that earth) release milk to me like a mother to a son (V. 10). This natural description shows the intimacy between the earth and the human beings.

---

35. Cf. ṚV I.185.1.
36. Cf. ṚV I.159.4: I.185.1; III.38.3; IX.68.3; and X.31.7.54.3
37. Cf. AB IV.27
38. Cf. ṚV IX.68.3
39. Cf. ṚV I.159.4.

Mentions are made about the shape of these two: Heaven and Earth. They are looked as two halves[40], like two bowls turned towards each other[41], or like two wheels at the two ends of an axle[42] or like two *dhiṣgaṇā-s* or bowls[43]. As far as the earth is concerned it is described as *caturbhṛṣti* (four-cornered)[44], and eight-pointed[45]. Prof. Dandekar opines that on the basis of this latter passage it is suggested that the earth has eight mountains, three continents and seven streams[46]. The Earth is further said to be made up of four quarters. The poet prays that let them be propitious unto me in all my movements (V. 4,31)[47]. At some places in the *Ṛgveda,* it is said to be handless, footless (X.22.14), and bone-less (I.164.4) and yet it bears upon itself hills, snowy mountains, and forests (V. 11), rivers as well as oceans (v. 3), rock, earth, stones, dust, trees and plants etc. (V. 26, 27)[48]. The earth has heights, slops, and great plains, that bears the plants of manifold virtue *(nānāvīryā),* and it is free from the pressure that comes from the (burden of) human beings (V. 13), therefore, she is called as all-bearing,

---

40. Cf. ṚV II.27.5
41. Cf. ṚV III.155.20
42. Cf. ṚV X.894
43. Cf. ṚV X.948; See Griffith's note on AV. XX.94.8 for he says heaven and earth are two confronting bowls, hemispherical in appearance and seeming to meet at the horizon.
44. Cf. ṚV X.58.3
45. Cf. ṚV I.35.8
46. Cf. Ḍandekar, R.N.: "Universe in Vedic Thought", p. 107
47. Cf. ṚV X.79.8
48. Cf. ṚV V.84.3

(viśvaṃbharā), store of treasures *(vasudhānī)*, foundation *(pratiṣṭhā)*[49], golden-breasted *(hiraṇyavakṣā)*, resting place of all living creatures, bearer of the universal fire *(vaiśvānara)*. All these adjectives are quite properly given to the earth.

This earth that is now of various shapes and different colours is said to be shaky in the primordial state[50]. Indra fixed first and firm the earth that staggered and set at rest the agitated mountains. Viṣṇu is said to fix this earth by means of pegs around it[51]

Another interesting point is found about the earth here. Fragranace, which is regarded as the characteristic of the earth in later philosophical system *(tatra gandhavatī pṛthivī)*, is mentioned here (in verse 23-25). As *rasa* is the peculiar characteristic of water, *gandha* is the characteristic of the earth. As the verses say;

"Instill in abundantly that fragrance,
O Mother Earth, which emanates from you
and from your plants and waters, that sweet perfume
that all celestial beings are wont to emit,
and let no enemy ever wish us ill.
Your fragrance which has entered into the lotus,
wherewith the immortal Gods at the Sun-daughter's wedding

---

49. Cf. *iyaṃ vai pṛthivī pratiṣṭhā*, ŚB I.9.1.29; I.9.3.11; IV.5.2.14; VI.8.2.2; XII.5.2.14; Ṣaḍ III.1
50. Cf. ṚV II.12.2
51. ṚV VII.99.3; AV VII.26.1

were redolent, O Earth, in times primeval-
instill in abundantly that fragrance,
and let no enemy ever wish us ill.
Your fragrance which adheres to human beings,
the good cheer and the charm of women and men,
that which is found in horses and in warriors,
that which is in wild beasts and in the elephant,
the radiance that shines about a maiden-
O Earth, steep us, too, deeply in that fragrance,
and let no enemy ever wish us ill!" (Tr. Panikkar)

This mother Earth bears mankind of many a varied language with different customs as suits their dwelling places. Let this Earth pour up for me a thousand streams of treasure to enrich me like a placid cow that never resists the hand (V. 45). The earth is the source of food, of rice and barley. From her generated the five races of men. Be my homage to the Earth, the wife of *Parjanya* (V. 42). The poet prays to the Mother Earth and requests her to afford us all that copious wealth for which we long (V. 40). Ultimately the poet cannot resist his emotions and addresses the Earth as his mother. Thus perhaps the most beautiful verse (12) in the whole of this hymn says:

"Impart to us those vitalizing forces
that come, O Earth, from deep within your body,
your central point, your navel; purify us wholly.
The Earth is mother; I am son of Earth.
The Rain-giver is my father; may he shower on us blessings".

(Tr. Panikkar)

From the above discussion we see that this hymn is no simply poetic, but enriched with cosmological and philosophical ideas of Vedic *Ṛṣis*. How the earth is very closely related to all the beings in general and the human beings in particular is vividly discussed in this hymn. She is the dwelling place of all living beings. She is the universal mother and the dispenser of all kinds of good. Above all, she is a great cosmic force, the bestower of blessings and the protector of all beings.

What really protects the Vedas?

*——jayanta on śāstra-prayojana——**

Kei KāṭāOKā, Tokyo

1 Introduction: Veda-prāmāṇya according to jayanta

a Veda-prāmāṇya in the āgamaḍambara

A ninth century[1] Kashmir author Bhaṭṭa jayanta,[2] a ṇaiyāyika famous for his magnum opus ṇyāyamanjarī, wrote a play āgamaḍambara, in which a young ṃīmāṃsaka named ṣaṅkarṣaṇa takes a major role. ṣaṅkarṣaṇa appears in this way:

āgamaḍambara, 1st aṅka:

svādhyāyaḥ paṭhito yathāvidhi parāmṛṣṭāni cāṅgāni ṣaṭ
mīmāṃsāpi nirūpiteti vihitaṃ karma dvijanmocitam/
nityādhūtakutarkadhūsaragirāṃ yāvat tu vedadviṣāṃ
nyakkāro na kṛtaḥ kṛtārtha iva me tāvan na vidyāśramaḥ//

agryāś caite vedaviplavakṛtāṃ kubuddhayaḥ śauddhodaniśiṣyakāḥ. ṭad enān eva stenān iva tāvan nigṛhṇīmaḥ. āḍ 9.22-10.4:

I learned my Veda according to the rule, reflected upon six Veda-aṅgas and mastered ṃīmāṃsā, ṭoo. īn this way, I finished the duty suitable for Brahmins. īt is, however, as if [all] the

---

* I thank Dr. Harunaga Isaacson, Dr. Somdev Vasudeva, Dr. Alex Watson and Prof. Walter Slaje for comments.

1. Hegde [1983: 15] "Thus the date of Bhaṭṭa Jayanta falls, beyond any doubt, between 820 A. D. and 900 A. D."

2. He calls himself "*Bhaṭṭajayanta*" instead of "*Jayantabhaṭṭa*". A*gamaḍambara* 1st *aṅka: śaiśava eva vyākaraṇavivaraṇakaraṇād vṛttikāra iti prathitāparanāmno bhaṭṭajayantasya* ... AḌ 2.22-23.

This article is an attachment, received on Web from the Author, Tokyo.

trouble [I took] to study (vidyāśrama)[3] *has not achieved its end until I humiliate the enemies of the Vedas, those who always agitate their voice dusty by their bad speculation. ānd the foremost among those who destroy the Vedas are these stupid [Buddhists], pupils of [the Buddha,] son of śuddhodana.*[4] *ṭherefoṛe, I will punish them first of all like thieves.*

What makes this snātaka angry is the transgression of Vedic dharmas and refutation of the Vedas' authority by nāstikas, against whom he starts a campaign to protect the Vedas and defeats a Buddhist teacher ḍharmottara and nain teacher ninarakṣita. ṣucceeding to convince the king to ban one of the most corrupt sects, the ṇīlāmbaras,[5] *he is appointed to a government post for religious affairs. ṭhe play ends in a long lecture by a ṇaiyāyika chairman named ḍhairyarāśi, who tries to establish the authority of the Vedas (veda-prāmāṇya) as well as that of all āgamas (sarva-āgama-prāmāṇya)*[6].

---

3. *vidyā-śramaḥ*. Dr. V. Raghavan seems to interpret this compound as "*vidyā-āśramaḥ*" (period ·for study). "he feels his duty is not yet fully discharged ... " AḌ introduction, x. Jayanta, however, implies here that Saṅkarṣaṇa's learning (*śruta*), i.e. effort for knowledge (*vidyā-śrama*), would be useless if he does not defeat opponents and change the social situation. Cf. Agamaḍambara, 4th *aṅka*: *sarva eva hi yathāsthitā ime. snātakasya dhig apārthakaṃ śrutam.* AḌ 74.10-11. "For all of these [sects] without exception remains the same. Fie on the *snātaka*'s useless learning."

4. Jayanta seems intentionally to use the expression "*Sauddhodanī*", implying that the Buddha is just a human. Cf. *Nyāyamañjarī*, 4th *āhnika*: *nanu buddhaḥ śuddhodanasya rājño `patyam sa katham īśvaro bhavet.* NM I 644.10. [Opponent:] The Buddha is a son of King Śuddhodana. How can he be God?

5. Cf. NM I 649.4-7.

6. Cf. Wezler [1976].

b Veda-prāmāṇya in the ṇyāyamañjarī: Veda-rakṣā as śāstra-prayojana

In the āgamaḍambara nayanta himself probably tries to establish the authority of all āgamas mainly by applying an argument similar to that applied to the Vedas.[7] *ṭhe same is true of the ṇyāyamanjarī, where the Vedas' authority takes an important role. īndeed, jayanta states in the beginning of the book that it is ṇyāya's purpose to protect the Vedas'*

---

7. Agamaḍambara 4th *aṅga*: *evaṃ tāvad vedam āptapraṇitaṃ ye manvānās tatpramāṇatvam āhuḥ/ sa pratyekaṃ pañcarātrādiśāstraprāmāṇye `pi nyāyamārgaḥ samānaḥ// ... na prāmāṇyāt sarvathā tatpraṇītā granthā ete vedavat pracyavante// yadi vānādayo vedās tata eva pramāṇatām/ yāntu, kāmaṃ tathaivaitāḥ* (em. by Dr. Isaacson ; *athai[vai]tā* ed.) *pāñcarātrādicodanāḥ//* AḌ 90.12-91.2. Thus, first of all, if they insist that the Veda is valid by accepting that it is composed by the reliable [i.e. God], this way of reasoning (*nyāyamārga*) is similar [and applicable] to the validity of each and every teaching such as Pañcarātra and so on. ... These compositions, as being composed by them [i.e. the reliable], would never fall from validity as the Veda [never does]. Or if [they accept that] the Vedas have no beginning and therefore become valid, [they may as well accept that] those teachings such as Pāñcarātra and so on [become valid too] in the same manner.

Cf. *Nyāyakalikā*: *tatra [vaidikeṣu racaneṣu] svātantryam īśvarasyeti tatpraṇītatvena vedāḥ pramāṇam iti. vedavad āgamāntarāṇy api tanmūlatvād āptapraṇītatvād vā pramāṇam iti veditavyāni.* NK 4.11-14. "God is the author of those [Vedic scriptures]. Therefore the Vedas are means of valid cognition because they are composed by Him. In the same manner as the Vedas, other scriptures too should be understood as means of valid cognition because they are Veda-based or composed by the reliable." *Nyāyamañjarī*, 4th *āhnika*: *anye sarvāgamānāṃ tu prāmāṇyaṃ pratipedire/ ... sarvatra vedavat kartur āptasya parikalpanā/* NM I 640.6-8. "Others however understand that all scriptures are valid. ... In all cases [of scriptures] reliable authors are postulated as in the case of the Vedas."

authority (veda-prāmāṇya-rakṣā).[8] *ānd this attitude penetrates the whole ṇyāyamañjarī, at least the apparently most important section, śabda-parīkṣā (3-6 āhnikas), which covers more than one third of the text (554 pages of 1419 in the ṃysore edition), as is clearly shown by jayanta when he himself summariśes its various subordinate arguments and a single goal, i.e. the Vedas as a verbal authority (śabda) taught by the Creator, a reliable one (āptokta).*[9]

---

8. *Nyāyamañjarī*, 1st *āhnika*: *nyāyavistaras tu mūlastambhabhūtaḥ sarvavidyānāṃ, vedaprāmāṇya-*rakṣā-hetutvāt.* NM I 7.7-8. (**-rakṣā-*] ˙MG2 ; omits. MkhaG1) "Nyāyavistara, on the other hand, is the basic trunk of all science[-branche]s, because it is a means for protecting the Vedas' authority." *nanu vedaprāmāṇyanirṇayaprayojanaś cen nyāyavistaraḥ.* ... NM I 10.2. "If Nyāyavistara aims for ascertaining the Vedas' authority, ..." *yasya hi vedaprāmāṇye saṃśayānā viparyastā vā matis taṃ prati śāstrārambhah.* NM I 11.10-11. "For [Akṣapāda] commences [this Nyāya] teaching for those whose mind is doubting or wrong with regard to the Vedas' authority."

9. *Nyāyamañjarī*, 3rd *āhnika*: *nanu siddhe pramāṇatve bhedābhedaparīkṣaṇam/ kriyate, na tu śabdasya prāmāṇyam avakalpate//0// arthapratītijanakaṃ pramāṇam iti varṇitam/ vikalpamātramūlatvān nārthaṃ śabdāḥ spṛśanty amī//1// artho nirūpyamāṇaś ca ko vā śabdasya śakyate/ vaktuṃ, na jātir na vyaktiḥ na tadvān nāma kaścana//2// sambandho `py asya nārthena nityo `sti, samayo `tha vā/ śakyaḥ, sann api vā boddhum arthe katham atīndriye//3// vākyārtho `pi na nirṇetuṃ pāryate pāramārthikaḥ/ niyogabhāvanābhedasaṃsargādisvabhāvakaḥ//4// tatpratītyabhyupāyaś ca kiṃ padārthāḥ* (variant Mka in the footnote) *padāni vā/ vākyaṃ vā vyatiṣaktārthaṃ sphoṭo veti na lakṣyate//5// siddhāyām api tadbuddhau tasyā draḍhimakāraṇam/ nityatvam aptoktatvaṃ vā na samyag avatiṣṭhate//6// pade nitye `pi vaidikyo racanāḥ kartṛpūrvikāḥ/ nityā vā, kṛtakatve `pi kṛtāḥ keneti durgamam//7// kartāsti sa ca nirdvandvaḥ sa caikaḥ sa ca sarvavit/ sa ca kāruṇiko veti pratipattuṃ na śakyate//8// parasparaviruddhāś ca santi bhūyāṃsa āgamāḥ/ teṣāṃ kasyeśvaraḥ kartā kasya neti na manmahe//9// vede doṣāś ca vidyante*

vyāghātaḥ punaruktatā/ phalasyānupalambhaś ca tathā phalaviparyayaḥ//10// kīdṛśaś cārthavādānāṃ viruddhārthābhidhāyinām/ mantrāṇāṃ nāmadheyādipadānāṃ vā samanvayaḥ//11// siddhakāryopadeśāc ca vede saṃśerate janāḥ/ kim asya kārye prāmāṇyaṃ siddhe 'rthe vobhayatra vā//12// tena vedapramāṇatvaṃ viṣame pathi vartate/ jīvikopāyabuddhyā vā śraddhayā vābhyupeyatām//13// atrābhidhīyate. sarva evaite doṣā yathākramaṃ parihariṣyanta ity alam asamāśvāsena. supratiṣṭham eva vedaprāmāṇyam avagacchatv āyuṣmān. NM I 412.11-415.3

"[0. Q:] After [its] validity has been established, [one could] examine whether [testimonial speech] is distinct [from inference] or identical [with it]. But testimonial speech can not be valid. [1. *arthāsaṃsparśitva*] [You] explained that the means of valid cognition is that which produces a cognition of an object. [But] these speeches do not touch an [external] object because they are based on mere conceptual knowledge. [2. *padārtha*] And [if you try and] describe the object of speech, what could you state [that object to be]? Neither *jāti*, individual nor something which is called 'the thing which has that [*jāti*]'. [3. *śabdārthasaṃbandha*] This [speech] does not have an eternal relationship either with an object nor a convention. Even though there exists [a relationship], how can it be understood [as connected] with an object beyond [our] perception [such as heaven and so on]. [4. *vākyārtha*] The object of a sentence, which has as its essence [either] injunction, the function of bringing [something] about, differentiation [or] connection and so on, cannot be ascertained as real either. [5. *vākyārthabodhakāraṇa*] And it is not noted which is the means for cognizing that [object of a sentence]: is it objects of words, words, a sentence which has mutually connected meanings, or *sphoṭa*? [6. *nityatva/āptoktatva*] Even though the understanding of that [object of a sentence] is established, the cause to make it (*vākyārthabuddhi*) firm, either eternality or being stated by the reliable, is never fixed properly. [7. *vedapauruṣeyatva*] Even though the word is eternal, it is difficult to know whether Vedic compositions are agent-based or eternal and who made [it] if [we admit that] it is made. [8. *vedakartṛ*] Nor it is possible to know that the author exists, that he is free of duality (*nirdvandva*, unique *ātman* who can create the entire

c Problems and questions

With regard to the nyāya tradition, however, jayanta's statement not only deviates from it but also contradicts the orthodoxy (nyāyasūtra 1.1.1-2 with the nyāyabhāṣya), which officially claims that nyāya gives us a knowledge of the true nature (tattvajnāna), especially that of twelve prameyas, which leads us to liberation directly, i.e. without depending

---

world), that he is single, that he knows everything and that he is compassionate. [9. *āgamaprāmāṇya*] And there exist lots of scriptures which contradict each other. We do not know of which among these [scriptures] God is a writer and of which not. [10. *vedadoṣa*] And the Vedas have problems such as internal contradiction, repetition, no perception (=occurrence) of the [promised] fruit, and contradiction of (=clear evidence denying) the [promised] fruit. [11. *arthavādādi*] How [do you] reconcile the explanatory passages which state things [in their primary sense] contradictory, mantras or the words such as name and so on? [12. *vedārthaḥ*] And because it teaches both the established thing [i.e. *ātman*] and the thing which should be done [i.e. rituals], people have doubt about the Veda: with regard to which is it valid, either the thing which should be done, the established thing, or both?

[13. *upasaṃhāraḥ*] Therefore the Vedas' validity is on a rugged road. [You could] accept it [as a result of] considering [the Vedas] to be a means for livelihood or from faith [not because of a valid proof]. [Answer:] [We] answer against this. Each and every of these problems will be rejected [later] in due order.* Therefore enough of this lack of confidence. The [honorable] long-lived one should understand that <u>the Vedas' validity is ever well established</u>."

* pages of the corresponding portions: 1. *arthāsaṃsparśitva*, I 415-419; 2. *padārtha*, II 47-69; 3. *saṃbandha*, I 591-603; 4. *vākyārtha*, II 69-142; 5. *vākyārthabodhakāraṇa*, II 143-219; 6. *śabdanityatā*, I 513-572; 7. *āptoktatva*, I 603-614; 8. *vedapauruṣeyatva*, I 573-586; 9. *vedakartṛ*, I 586-590; 10. *āgamaprāmāṇya*, I 629-649; 11. *vedadoṣa*, I 649-667; 12. *arthavādādi*, I 667-690; 13. *vedārtha*, I 691-702.

on the Vedas.[10]

How, then, shall we place jayanta's view in the ṇyāya tradition? Why does he need to bring in a new idea at all, instead of repeating the old one? āre there any problems in the orthodox view? ḥow does he describe the purpose of ṇyāya? What is the place of ṇyāya in the large picture of the various branches of learning? ḥow does he manage to reconcile the new thought with the orthodoxy? īs it a reconcilable idea at all? ḥow does he think ṇyāya protects the authority of the Vedas? āre ṃīmāṃsakas unable to do so? īn order to answer these questions, we shall investigate nayanta's own description and discussion.

2 *jayanta's View on śāstra-prayojana*

a *The fourteen-fold division of sciences: caturdaśa-vidyā-sthānāḥ*

While the Nyāyasūtra did not pay attention to other sciences, the ṇyāyabhāṣya introduced a fourfold division (ṇḍ 2.15-16) in order to show that ṇyāya has a unique and independent place among all sciences (ṇḍ 5.17-19). nayanta, however, substitutes the fourfold with a fourteen-fold division.[11]

---

10. In fact Jayanta does not feel it a big problem to accept the traditional view that Nyāya aims at liberation (NM II 264.19: *niḥśreyasārthatvāc chāstrasya*). He can accept that *prameyatattvajñāna* leads one to liberation directly (NM II 264.20-265.1: *prameyajñānasya pramāṇajñānavad anyajñānopayogitām antareṇa svata eva mithyājñānanivṛtyādikrameṇāpavargahetutvapratijñānāt*). But he does not accept Nyāya's independence of the Vedas, because the Vedas are an original sole provider of *ātmajñāna* and Akṣapāda is based on the Vedas when he teaches that *ātmajñāna* is a means for liberation (NM II 461.9-12. See my later discussion, "Jayanta's deviation from the Nyāya orthodoxy"). I thank Mr. Alex Watson for reminding me of Jayanta's relevant passage in the *ātmavāda*.

11. Jayanta himself gives two scriptural evidences for the fourteen-fold division, the

First of all, he limits the scope of all sciences (śāstra, vidyāsthāna) to the transcendental world (adṛṣṭa) which people except for yogins can never experience directly. For there is no use for us to be taught about visible things, e.g. "ṭhe person who is dirty should bathe" or "ṭhe person who is hungry should eat".[12]

pratyakṣa *dṛṣṭo 'rthaḥ* *karman→phala*

Yājñavalkyasmṛti 1.3 and an unknown source. *Nyāyamañjarī*, 1st *āhnika*: *yathoktam. purāṇa-tarka-mīmāṃsā-dharmaśāstra-aṅga-miśritāḥ/ vedāḥ sthānāni vidyānāṃ dharmasya ca caturdaśa//* (*Yājñavalkya*, 1.3) *iti. anyatrāpy uktam. aṅgāni vedāś catvāro mīmāṃsānyāyavistaraḥ/ purānam dharmaśāstraṃ ca vidyā hy etāś caturdaśa//* (?) *iti.* NM I 8.4-9. Both are quoted again with other sources in NM I 618-619. The latter is quoted again in NM II 258.8-9.

12. *Nyāyamañjarī*, 1st *āhnika*: *dṛṣṭādṛṣṭabhedena ca dvividhaḥ puruṣārthasya*[1)] *panthāḥ. tatra*[2)] *dṛṣṭe viṣaye ... bhojanādāv anapekṣitaśāstrasyaiva bhavati pravṛttiḥ. na hi malinaḥ snāyāt bubhukṣito*[3)] *'śnīyād iti śāstram upayujyate. adṛṣṭe tu svargāpavargamārge*[3)] *... lokasya śāstram eva prakāśaḥ. tad eva sakalasadupāyadarśane divyaṃ cakṣur asmadādeḥ ... tasmād asmadādeḥ śāstram. evādhigantavyam*[4)]. NM I 4.10-19.

1) *puruṣārthasya*] MG1 ; *puruṣasya* Mvar (given in the end of Mysore edition) 2) *tatra* M ; *tasya* MkhaG1 3) *bubhukṣito* Mvar. ; *bubhukṣito vā* MG1 3) *-mārge* Mvar. ; *-mātre* MG1 4) *evādhigantavyam* M ; *evāvagantavyam* G1

And the ways of human-purpose is of two kinds according to the distinction of "visible" and "invisible". Of these two, as for visible matter such as eating and so on, ... one undertakes [it] without expecting a teaching. For the teaching, "The person who is dirty should bathe" [or] "The person who is hungry should eat", is not useful. On the contrary, as for invisible matter such as the path to heaven or liberation, ... only teaching is an illumination for the world. And only it is a divine eye for us to see the whole good means. ... Therefore it is teaching only which should be understood for us [i.e. ordinary people].

śāstra adṛṣṭo 'rthaḥ dharma→svargādi, adhyātmavidyā→mokṣa

Second, in the hierarchy of all sciences which deal with invisible things (adṛṣṭa), he places the four Vedas on the top,[13] *followed by ten other sciences. ṭhe first three groups, i.e. the four Vedas which begins with the ātharvaveda,*[14] *ṣmṛtis and ītihāsa-Purāṇas, can tell us invisible things directly by themselves (svata eva), i.e. from their own mouth.*

ṇyāyamanjarī, 1st āhnika: tad evaṃ

---

13. *Nyāyamañjarī*, 1st *āhnika*: *tac ca* (*ca*] MG1 ; omits G2) *caturdaśavidhaṃ yāni vidvāṃsaḥ caturdaśavidyāsthānāny ācakṣate. tatra vedāś* (*vedāś*] MG1 ; *vedās tāvat* G2) *catvāraḥ. ... ete catvāro vedāḥ sākṣād eva puruṣārthasādhanopadeśa-svabhāvāḥ. agnihotraṃ juhuyāt svargakāmaḥ ātmā jñātavya ityādiśruteḥ.* NM I 5.2-8. "And that [*śāstra*] is of fourteen kinds. They are called by scholars as 'fourteen science-branches'. Among them the Vedas are four. ... These four Vedas by nature teach the means for human-purpose directly. For there are *śruti*s 'One who wishes heaven should perform an *agnihotra*-offering'. 'One should know *ātman*' and so on."

14. Jayanta regards the Atharvaveda as the foremost among the four Vedas (NM I 5.5: *prathamo 'tharvavedaḥ*). He spends many pages to establish its authority. The opponent thinks that it does not contribute to the dharmas taught in the three Vedas and it is outside of the three. (NM I 614.7-9: *atharvavedasya tu trayyāmnātadharmopayogānupalabdheḥ trayībāhyatvena na tatsamānayogakṣematvam.*) First Jayanta shows the equality of the four Vedas with regard to validity, name and contribution. (NM I 626.11-12: *tena pramāṇatāyāṃ vedasvādhyāyaśabdavācyatve puruṣārthasādhanavidhāv api catvāraḥ samā vedāḥ.*) Then he tries to show that the *Atharvaveda* is the first of all four. (NM I 626.14-15: *atharvaveda eva prathamaḥ.*) We can see another reason that Jayanta prefers a fourteen-fold to fourfold division of sciences, which refers to the Vedas as '*trayī*' instead of '*catvāro vedāḥ*'

vedapurāṇadharmaśāstrāṇāṃ svata eva puruṣārthasādha--nopadeśasvabhāvatvād vidyāsthānatvam. ṇṃ ī 6.6-7.

īn the above-mentioned way, the Vedas, the Purāṇas and the ḍharmaśāstras are [fit to be counted as] science-branches, because it is their nature to teach the means for human-purpose by themselves alone.

The four Vedas teach us the method to get liberation, heaven and so on. ṭhe ṣmṛtis can also teach us dharmas by themselves.[15] *ṭhe Purāṇas and ītihāsas do the same, by telling stories;*[16] *the last group, i.e. the six Vedāṅgas, ṃīmāṃsā and ṇyāya, does not teach us about the invisible world by itself, but only helps the former, especially the four Vedas. ṭhe six Vedāṅgas help the Vedas as shown by their name "Veda-auxiliaries".*[17] *ṃīmāṃsā helps us to understand the Vedas, i.e. to*

---

15. *Nyāyamañjarī*, 1sṭ *āhnika*: *smṛtiśāstram api manvādyupanibaddham aṣṭakā-śikhākarma-prapāpravartanādi-puruṣārthasādhanopadeśy eva dṛśyate.* NM I 5.10-11. The *smṛti*-teaching composed by Manu etc. too is nothing but a teacher for means of human-purpose such as *Aṣṭakā*, hair-style, promotion for drinking-water-facilities and so on.

16. *Nyāyamañjarī*, 1st *āhnika*: *itihāsapurāṇābhyām apy upākhyānādivarṇanena vaidika evārthaḥ prāyaḥ* (*prāyaḥ*] M ; *prāyeṇa* MkhaG1) *pratanyate.* NM I 6.2-3. The same Vedic object is in most cases expanded by the Itihāsas and Purāṇas too, telling tales and so on.

17. *Nyāyamañjarī*, 1st *āhnika*: *aṅgāni vyākaraṇakalpajyotiśśikṣāchandoniruktāni vedārthopayogipadādivyutpādanadvāreṇa vidyāsthānatvaṃ pratipadyante. teṣām aṅgasamākhyaiva tadanugāmitāṃ prakaṭayati.* NM I 6.9-11. "The auxiliaries [of the Vedas], i.e. grammar, ritual-manual, astrology, *Zikṣā*, prosody and etymology, become [suitable as] science-branches through deriving words and so on which are conductive to the meaning of the Vedas. Their name 'auxiliary' itself makes it clear that they follow those [Vedas]."

be certain about Vedic passages and their meanings.[18] *ṇyāya protects the authority of the Vedas, as we will see later closely.*[19]

---

18. *Nyāyamañjarī,* 1st *āhnika*: *vicāram antareṇāvyavasthitavedavākyārthāna-vadhāraṇān mīmāṃsā vedavākyārthavicārātmikā vedākhyasya karaṇasya* (*vedākhyasya karaṇasya*] G1G2 ; *vedākarasya* M) *itikartavyatārūpam anubibhratīti* (*anubibhratīti*] MkhaG1 ; *anubhavantī* MG2) *vidyāsthānatāṃ pratipadyate. tathā ca bhaṭṭaḥ --- dharme pramīyamāṇe tu vedena karaṇātmanā/ itikartavyatābhāgaṃ mīmāṃsā pūrayiṣyati//* (*Bṛhaṭṭīkā.* Cf. *Prakaraṇapañcikā, vākyārthamātṛkā* I, 404.15-16 in the BHU edition.) *iti. ata eva saptamam aṅgam iti na gaṇyate mīmāṃsā. pratyāsannatvena vedaikadeśabhūtatvāt. vicārasahāyo hi śabdaḥ svārthaṃ nirākāṅkṣaṃ prabodhayituṃ kṣamaḥ.* NM I 6.13-7.5. "Because one does not determine the meaning of Vedic sentences which is not fixed without investigation, Mīmāṃsā, which is in essence an investigation of the meaning of Vedic passages, becomes a science-branch taking the form of *itikartavyatā* (subordinate means for activity) of the Veda [which corresponds to] *karaṇa* (means for activity). And that is [taught by] Kumārila, 'But when one cognizes the dharma through the Veda which corresponds to *karaṇa,* it is Mīmāṃsā which will fulfill the role of *itikartavyatā.*' That is the very reason why Mīmāṃsā is not counted as the seventh auxiliary. For it is a part of the Veda as being close [to it], because speech can communicate its meaning as fulfilled [only] when it is helped by an investigation."
19. The same scheme is repeated again with a clearer division of *sākṣātpuruṣārthasādhanopadeśini* and *tadupayogini. Nyāyamañjarī,* 4th *āhnika*: *sarvathā tāvad vedāś catvāraḥ, purāṇaṃ, smṛtir iti ṣaḍ imāni vidyāsthānāni sākṣātpuruṣārthasādhanopadeśini pūrvoktarītyā pramāṇam. vyākaraṇādīni tu ṣad aṅgāny aṅgatvenaiva tadupayogini, na sākṣāddharmopadeśini. ... mīmāṃsā vedavākyavicārātmikā. vedaprāmāṇyaniścayahetuś ca nyāyavistara ity āmukha evoktam. tad imāni caturdaśavidyāsthānāni pramāṇam. kānicit sākṣādupadeśini, kānicit tadupayoginīti siddham.* NM I 634.18-645.5. "In whatever way, first, these six science-branches, i.e. the four Vedas, the Purāṇa and the Smṛti, which directly teach a means for human purpose, are means of valid cognition (*pramāṇa*)

sākṣātpuruṣārthasādhanopadeśini

1-4	*catvāro vedāḥ*	*sākṣād eva puruṣārthasādhanopadeśasvabhāvāḥ*
5	*smṛtiśāstram*	*aṣṭakā- ... -ādipuruṣārthasādhanopadeśy eva*
6	*itihāsapurāṇau*	*upākhyānādivarṇanena vaidika evārthaḥ tadupayogīni, na sākṣāddharmopadeśīni*
7-12	*aṅgāni*	*vedārthopayogipadādivyutpādanadvārena vidyāsthāna*
13	*mīmāṃsā*	*vedavākyārthavicārātmikā*
14	*nyāya*	*vedaprāmāṇyarakṣāhetu*

puruṣārthasādhanajnānopāyatva=vidyāsthānatva

Thus the fourteen-fold division makes jayanta able to centraliśe the goal of all sciences into one, an invisible fruit, either liberation or heaven and so on, the foremost teacher of which is the Vedas. We can see the advantage of introducing a new division: it functions as a map of science-branches which is more Veda-oriented than the old one. While in the old scheme ṇyāya is an independent branch leading to liberation, the new one makes it subordinate to the Vedas. īn order to keep this characteristic feature of being Veda-oriented, the new division excludes politics and agriculture, i.e. science-branches which deal with the visible world and thereby secure their independence from the Vedas.[20]

---

in the way above-mentioned. The six auxiliaries [of the Vedas], i.e. Grammar and so on, on the contrary, contribute to them (the Vedas etc.) as nothing but a auxiliary (*aṅgatvenaiva*), not directly teaching dharmas. ... Mīmāṃsā is in essence an examination of Vedic sentences. Nyāyavistara is a cause of ascertaining about the Vedas' validity. This is [already] taught in the very beginning [of this book]. Therefore these fourteen science-branches are means of valid cognition. Some teach directly [and] some contribute to the former. Thus it is established."

20. Jayanta himself tries to solve a possible contradiction with the old view of fourfold

b The purpose of ṇyāya described in the ṇyāyamanjarī

We have seen the place of ṇyāya among science-branches according to the fourteen-fold division, which jayanta newly introduces with a particular intention to show a Veda-oriented science-map. ṇow let us look closely at the role of ṇyāya. āccording to the tradition, ṇyāya aims at liberation in particular for which ṇyāya gives us tattvajnāna, mainly prameya-tattvajnāna (5.17-19), while pramāṇa contributes in general for all activities and sciences (ṇḍ 5.13-15). jayanta, however, defines ṇyāya as a science which aims to protect the authority of the Vedas.

> *ṇyāyamanjarī, 1st āhnika: nyāyavistaras tu mūlastambhabhūtaḥ sarvavidyānāṃ, vedaprāmāṇya-*rakṣā-hetutvāt. ṇṃ ī 7.7-8.*
>
> **-rakṣā-] ṃṅ2 , omits ṃkhaṅ1*
>
> *ṇyāyavistara [taught by ākṣapāda], on the other hand, is the basic trunk (mūlastambhabhūtaḥ) of all science-branches, because it is a means for protecting the Vedas' authority (vedaprāmāṇyarakṣāhetutvāt).*

ās we have seen in the āgamaḍambara, Buddhists and others attack the Veda, which is now almost falling down to the ground unless someone protects it.

---

division. *Nyāyamañjarī*, 1st *āhnika*: *nanu catasraś ced vidyās tat katham caturdaśa darśitāḥ. naiṣa virodhaḥ. vārtādaṇḍanītyor dṛṣṭaikaprayojanatvena sarvapuruṣārthopadeśividyāvarge gaṇanānarhatvāt, trayyānvīkṣikyoś ca tatra nirdeśāc caturdaśaiva vidyāḥ.* NM I 9.12-14. "[Q:] If sciences are four, why [did you] show that there are fourteen [sciences]? [A:] There is no such contradiction: science of agriculture and politics, as aiming at only visible things (*dṛṣṭa*), are not fit to be enumerated in the group of sciences which teach a purpose for all human beings; and three Vedas (*trayī*) and *ānvīkṣikī* are shown in that [fourteen-fold list]. Therefore there are only fourteen sciences."

ṇyāyamanjarī, 1st āhnika: vedeṣu hi tārkika[1)]-racitakutarkaviplāvitaprāmāṇyeṣu śithilitāsthāḥ katham iva bahuvittavyayāyāsādisādhyaṃ vedārthānuṣṭhānam ādriyeran sādhavaḥ. ṇṃ ī 7.8-10.

1) tārkika-] ṅ1ṅ2 ; dustārkika- ṃ

For, when their confidence in the Vedas becomes loose because their validity is destroyed by bad speculation composed by philosophers, how could good people care about the performance of the objects of the Vedas which is accomplished through spending a lot of money, energy and so on?

ṣmṛtis, Purāṇas and ītihāsas are independent sub-branches and too far away from the main branch to protect it. ṣix Vedāṅgas and ṃīmāṃsā are busy on their own work, i.e. to help the boss in his office. ṭhey are not strong enough to save the Veda in a street fight. Only ṇyāya can do it.

ṇyāyamanjarī, 1st āhnika: kiṃ vā tadānīṃ[1)] svāmini parimlāne tadanuyāyinā mīmāṃsādividyāsthānaparijanena kṛtyam iti. ṇṃ ī 7.10-11.

1) tadānīṃ] ṅ1ṅ2 ; omits ṃ

Or, at that time [when good people's faith in the Vedas has become loose], since the master has become faint, what is the use of the attendants, i.e. science-branches such as ṃīmāṃsā and so on, who follow that [master]?

ṭo protect the Veda is a unique job suitable for ṇyāya, which in fact contributes to the other sciences through saving their boss. īn this sense ṇyāya can be a science with a wide scope.

ṇyāyamanjarī, 1st āhnika: tasmād aśeṣaduṣṭatārkikopamar-daddvāraka-dṛḍhataravedaprāmāṇyapratyayādhāyinyāyopadeśakṣa mam akṣapādopadiṣṭam idaṃ nyāyavistarākhyaṃ śāstraṃ

śāstrapratiṣṭhānanibandhanam iti dhuryam vidyāsthānam. ṇṃ ī 7.11-14.

Therefore this teaching called ṇyāyavistara taught by ākṣapāda, which is capable of teaching ṇyāya, supplying a firmer faith in the Vedas' authority through crushing all bad philosophers (duṣṭatārkika), is the most responsible science-branch (dhuryaṃ vidyāsthānam), being the base for establishing [all] teachings (śāstrapratiṣṭhānanibandhanam).

ṇyāya contributes particularly to save the Veda and through this unique job contributes in general.

Thus a principal task of ṇyāya is to establish the authority of the Vedas. Jayantạ in fact spends hundreds of pages proving the Vedas' authority. ṭhe chapters of śabda-parīkṣā consist of more than one third of the whole ṇyāyamanjarī. ānd the elaborate arguments expounded in these chapters are, as nayanta states in the beginning, intended to establish the Vedas' authority. Consistent with this is his unique interpretation of ṇyāyasūtra 1.1.7, "āptopadeśaḥ śabdaḥ". ṭhis sūtra proves the authority of speech-testimony in general based on the reason that it is speech of a reliable person (āpta). ṭhe tradition puts a lot of effort into giving exclusive necessary conditions for "being reliable" (āptatva). āfter showing this orthodox interpretation, nayanta suggests an alternative one.

ṇyāyamanjarī, 3rd āhnika: atha vā vedaprāmāṇyasiddhyarthatvāc chāstrasya tatpraṇetur āptasyeśvarasya yathāśrutam evedaṃ lakṣaṇam. sa sākṣātkṛtadharma eva. ḍharmasyeśvarapratyakṣagocaratvāt. ṇṃ ī 401.1-3.

Or because the [ṇyāya] teaching is in order to establish the Vedas' authority, this definition [can be interpreted] indeed literally as referring to ṅod, i.e. the reliable author of those

[Vedas]. ḥe is one who has indeed perceived (and therefore reached) dharma directly [i.e. fulfils the definition of an 'āpta'], because dharma is an object of ṅod's perception.

Thus, according to jayanta, we can say that the essence of this huge ṇyāya-tree lies in this proof. (my own reconstruction which I would like to name "paramaparamo nyāyaḥ".)

vedāḥ pramāṇam, āptabhūtasarvajnaparameśvarapraṇītatvāt,
yad yad āptoktaṃ tat tat pramāṇaṃ yathāyurvedaḥ,
vedā āptoktāḥ, tasmād vedāḥ pramāṇam

c jayanta's deviation from the ṇyāya orthodoxy

It is clear that nayanta deviates from the tradition. What, then, does he have to say to reconcile his own view with the orthodoxy? ḥis view is given in his interpretation of ṇyāyasūtra 1.1.1, where he himself puts forward a question about the conflict between the two.

ṇyāyamanjarī, 1st āhnika: nanu ṣoḍaśapadārthatattvajnānasya kathaṃ niḥśreyasādhigamahetutvam iti vaktavyam. vedaprāmāṇyasiddhyartham idaṃ[1)] śāstram iti tāvanmātram eva[2)] vyutpādyatāṃ, kiṃ ṣoḍaśapadārthakanthāgranthanena[3)]. ṇṃ ī 22.2-4. 1) idaṃ] ṃkha ; cedaṃ ṃṅ1ṅ2 2) tāvanmātram eva] ṃṅ1 ; tāvanmātraṃ ṅ2 3) -granthanena] ṃṅ1 ; -kathanena ṅ2ac ; -grathanena ṅ2pc

[ṛ:] But you must explain how the knowledge of 'he true nature of sixteen principles can be the cause for attaining final beatitude? ṭhis teaching aims to establish the Vedas' authority. ṭherefore only that much should be taught. What is the use to string together patched garments of sixteen principles?

jayanta, following the three divisions of sixteen padārthas (i.e. pramāṇa, prameya and saṃśayādi) introduced by Vātsyāyana, accepts the tradition that the prameya-tattvajnāna leads one directly to

liberation.[21] *But he deviates from the tradition when he says that we are taught the causal relationship of ātmādi and liberation only by the ūpaniṣads. Vātsyāyana indeed feared this kind of reductionism which might destroy ṇyāya's independence (ṇḍ 2.16-18). But jayanta simply admits it and makes consistent his view that ṇyāya is for the Veda.*

> *ṇyāyamanjarī, 1st āhnika: ātmādya*[1)]*-pavargaparyantadvādaśavidhaprameyajnānaṃ tāvad anyajnānānaupayikam eva sākṣād apavargasādhanam iti vakṣyāmaḥ. ... tasya tu prameyasyātmāder apavargasādhanatvādhigama āgamaikanibandhanaḥ. ṇṃ ī 22.5-8.*
>
> *1) ātmādya-] ṅ1ṅ2 ; ātmā- ṃ*
>
> *As for the knowledge of the twelve kinds of prameyas which start with ātman and end with liberation, we will teach that it is a cause which accomplishes liberation directly without being at all a means for other knowledge. ... But [our] knowledge that [the knowledge of] those prameyas such as ātman etc. is a means for liberation is solely based on [Vedic] scripture.*

ṭhus the Veda enjoys the status of being the sole provider of the causal knowledge for liberation, and also for heaven and so on.[22] *īn*

---

21. And he accepts that liberation is a highest goal of Nyāya-teaching. *Nyāyamañjarī*, 9th *āhnika*: *evaṃ śarīrādau duḥkhaparyante heye prameye nirṇīte yadartha etadupadeśaḥ yat param upādeyaṃ prameyaṃ yadarthaḥ śāstrārambhaḥ tam apavargaṃ lakṣayitum āha.* NM II 430.3-4. "Thus we ascertained [eleven] *prameyas*, i.e. beginning with body and ending with pain, which should be avoided (*heya*). [Now Akṣapāda] teaches [sūtra 1.1.22] to define liberation, for which he taught these [eleven *prameyas*], which is a supreme *prameya* to be obtained, and for which [Nyāya-]science starts."

22. Therefore Akṣapāda, when he teaches the causal relationship between *ātmajñāna*

order to determine this scriptural authority through other pramānas, mainly through anumāna, give us confidence in it and protect its authority from enemies, nyāya supplies us with good instruments, i.e. pramāṇas with the help of doubt and so on (saṃśayādi).[23]

---

and liberation, repeats what the Vedas said. *Nyāyamañjarī*, 9th *āhnika*: *yat tu kutas tasya niḥśreyasasādhanatvam avagatam iti. akṣapādavacanād iti brūmaḥ. akṣapādas tāvad evam upadiṣṭavān 'ātmajñānān niḥśreyasādhigama' iti. na ca niṣpramāṇakam artham eṣa ṛṣir upādiśad iti bhavitavyam atra pramāṇena. tat tu vaidikaṃ vidhivākyam ātmā jñātavya iti.* NM II 461.9-12. "[Q:] What [are you] based on when [you] understood that this [*ātmajñāna*] is a means of final beatitude? [A:] We answer: [we are] based on the statement of Akṣapāda. First Akṣapāda taught that one obtains final beatitude through a knowledge of *ātman*. And there must be some source (*pramāna*) about this because this sage could not have taught a thing without any reliable source. And (*tu*) that [source] is a Vedic injunctive sentence 'The *ātman* should be known'."

23. *Nyāyamañjarī*, 1st *āhnika*: *tasya [āgamasya] prāmāṇyanirṇītir anumānanibandhanā/ āptoktatvaṃ ca tallingam avinābhāvi vakṣyate// pratibandhagrahe tasya pratyakṣam upayujyate/ ... upamānaṃ tu kvacit karmaṇi sopayogaṃ. ... saṃśayādayas tu padārthā yathāsambhavaṃ pramāṇeṣu prameyeṣu cāntarbhavanto 'pi nyāyapravṛttihetutvāt pṛthag upadiśyante. nyāyaś ca vedaprāmāṇya-pratiṣṭhāpana*-pūrvakatvena puruṣārthopayogitvam upayātīti darśitam.* NM I 22.11-23.3. (**-pratiṣṭhāpana-*] MG2 ; *-pratiṣṭhā-* G1) "It is based on inference to ascertain that it (*āgama*) is valid. And being spoken by the reliable (*āptoktatva*) is its (=*prāmāṇya*'s) inferential mark as invariably concomitant. Thus will be taught later. Perception is useful to grasp the essential connection of that [*āptoktatva* with *prāmāṇya*]. ... As for comparison, it is useful for a particular ritual. ... As for the principles such as doubt and so on, although they are included [under the category of] *pramāṇas* and *prameyas* according to their possibility, they are taught separately because they are the cause for Nyāya to work. And it is taught [already] that Nyāya comes to contribute to human-purpose through establishing the

d jayanta's uniqueness on śāstra-prayojana as seen in the ṇyāya tradition

The ṇyāya tradition regards itself as an independent science for liberation (ṇḍ 5.17-19). ṭhat is why Vātsyāyana introduces a fourfold division of science-branches (ṇḍ 2.15-16). ṭhe main cause of achieving liberation is prameya-tattvajnāna (ṇḍ 2.9-12), which becomes possible through pramāṇas (ṇḍ 1.1-7, 3.5-8). āccording to Vātsyāyana, pramāṇa has wider scope: it supports all actions and shines as a single light for all sciences (ṇḍ 5.13-15). On the contrary, prameya-tattvajnāna is for liberation in particular (ṇḍ 2.9-12, 5.17-19, 151.6-8). But there is an unfavorable possibility that ṇyāya might be reduced into ūpaniṣadic teaching, because both give ātmajnāna for liberation. īn order to avoid this undesired consequence, Vātsyāyana puts forward saṃśayādi as ṇyāya's distinguishing mark (ṇḍ 2.16-18).[24]

Deviating from the tradition, jayanta insists that ṇyāya aims to protect the Veda's authority. ṭhat is the reason why he introduces a fourteen-fold division of science-branches instead of fourfold. ḥe accepts that the direct cause of liberation is prameya-tattvajnāna. But the most important knowledge for liberation, i.e. a cognition of the causal relationship between ātmādi and liberation, is originally given by ūpaniṣad, not ṇyāya. ṭherefore ṇyāya's main job is not concerned with

---

Vedas' authority."

Nyāyamañjarī, 1st *āhnika*: *tad evam upadeṣṭavyāḥ padārthāḥ saṃśayādayaḥ/ tanmūlanyāyanirṇeyavedaprāmāṇyasiddhaye//* NM I 28.9-10. "In this sense, therefore, the principles such as doubt and so on should be taught so that the Vedas' authority, which is to be ascertained by Nyāya based on these [doubt and so on], will be established."

24. Cf. Halbfass [1988: 275-276].

prameya as tradition intends, but rather with pramāṇa. jayanta interprets the old metaphor of ṇyāya as "support" and "light" in the specific context that ṇyāya helps other colleagues, too, through protecting their boss, the Veda.

ṇyāyamanjarī, 1st āhnika:

tenāgamapramāṇatvadvārākhilaphalapradā/

iyam ānvīkṣikī vidyā vidyāsthāneṣu gaṇyate//

āha ca bhāṣyakāraḥ

pradīpaḥ sarvavidyānām upāyaḥ sarvakarmaṇām/

āśrayaḥ sarvadharmāṇāṃ vidyoddeśe parīkṣitā// ṇṃ ī 28.11-15.*

**parīkṣitā ṃṅ1ṅ2, n(=variant given in ṃi's footnote) ; prakīrtitā ṃiCh*

ṭherefore this science 'ānvīkṣikī' is counted as an [individual] science among science-branches, because it gives every fruit through [establishing] the authority of the scripture. ānd the author of the Bhāṣya says, "[ṭhis ānvīkṣikī] is examined [and established] in the enumeration of sciences as a light of all sciences, means of all actions, substratum of all dharmas."

jayanta's uniqueness lies in a fact that he consistently regards ṇyāya as Veda-oriented. ānd this attitude becomes manifest as a shift of emphasis from prameya to pramāṇa.

3 ṇyāya's ūnique ṅob, ḥeavy for ṃīmāṃsā

a ṃīmāṃsā's contribution to the Vedas: vedavākya[-artha-]vicāra as śāstra-prayojana

jayanta thinks that it is a unique job for ṇyāya to protect the Vedas' authority. But there arises a question. ṇyāya's colleague, ṃīmāṃsā, can do it. ṣo ṇyāya can be dismissed.

> *ṇyāyamanjarī, 1st āhnika: nanu vedaprāmāṇyanirṇayaprayojanaś cen nyāyavistaraḥ, kṛtam anena, mīmāṃsāta eva tatsiddheḥ. tatra hy arthavicāravat prāmāṇyavicāro `pi kṛta eva. ṇṃ ī 10.2-4.*
>
> *[ṝ:] īf the ṇyāyavistara [taught by ākṣapāda] aims to determine that the Vedas are valid, it (ṇyāyavistara) is not necessary [at all], because that (vedaprāmāṇyanirṇaya) is established just by ṃīmāṃsā. For that examines the Veda's validity as well as their meanings.*

jayanta tries to avoid this unemployment of ṇyāya by showing two reasons: it is not ṃīmāṃsā's main job to protect the Vedas' authority, because it has its own job; furthermore ṃīmāṃsā is in fact unable to protect the Vedas' authority.

In order to keep the first reason, he defined in advance the purpose of ṃīmāmsā, following Kumārila faithfully.

> *ṇyāyamanjarī, 1st āhnika: satyam. sa tv ānuṣaṅgikaḥ. tatra mukhyas tv arthavicāra eva. pṛthakprasthānā hīmā vidyāḥ. sā ca vākyārthavidyā, na pramāṇavidyeti. ṇṃ ī 10.4-6.*
>
> *ṭrue! But that (prāmāṇyavicāra) is secondary. What is primary there is only to examine [the Vedas'] meanings. For these sciences have individual topics. ānd that [ṃīmāṃsā] is a science for examining sentence-meanings, not a science of pramāṇas.*

Thus, following ṃīmāṃsā's own self-reflection, nayanta succeeds in restricting ṃīmāṃsā to her secretary job, i.e. examination of the meaning of the Vedic sentence (vedavākyārthavicāra), which helps her boss to communicate to us dharmas (and ātman).

b īncompetence of ṃīmāṃsā for protecting the Vedas: svataḥprāmāṇya and parataḥprāmāṇya

But ṃīmāṃsā might invade ṇyāya's territory, although it has its own job. ānd this anxiety is real. For Kumārila in fact tries to protect the

Vedas' authority based on the svataḥprāmāṇya theory. But jayanta regards that it is not only a secondary (ānuṣaṅgika) but also an unachievable job for ṃīmāṃsā.

ṇyāyamanjarī, 1st āhnika: na ca mīmāṃsakāḥ samyagvedaprāmāṇyarakṣaṇakṣamāṃ saraṇim avalokayituṃ kuśalāḥ[1)]. kutarkakaṇṭakanikaraniruddhasancāramārgābhāsa-paribhrāntāḥ khalu ta iti vakṣyāmaḥ. ṇṃ ī 10.6-8.

1) kuśalāḥ] ṃṅ1 ; kṣamāḥ ṅ2

ānd ṃīmāṃsakas are not able to find a path which makes it possible to protect well the Vedas' validity (samyagvedaprāmāṇyarakṣaṇakṣamāṃ saraṇim). ās we will teach later, they are indeed wandering about a wrong way (mārgābhāsa), a narrow road obstructed by a mass of thorns of bad speculation.

jayanta's intention is that the svataḥprāmāṇya-theory is not competent enough to protect the Vedas' authority and only the parataḥprāmāṇya-theory can do it. īn the third āhnika of the ṇyāyamanjarī, nayanta discusses in detail the validity (prāmāṇya) of cognition in general, first showing Kumārila's view and then refuting it.

According to ṃīmāṃsā's svataḥprāmāṇya-theory, cognition has validity by nature, automatically illuminates objects as they are, and does not require external confirmation. [25] *Cognition is exceptionally*

---

25. *Nyāyamañjarī*, 3rd *āhnika*: *ataś cotpattau svakāryakaraṇe svaprāmāṇyaniścaye ca nirapekṣatvād apekṣātrayarahitatvāt svataḥprāmāṇyam iti siddham. tad uktam* (*Slokavārttika, codanā* v. 47) --- *svataḥ sarvapramāṇānāṃ prāmāṇyam iti gṛhyatām/ na hi svato `satī śaktiḥ kartum anyena pāryate//* NM I 430.8-12. "And therefore, because [the *pramāṇa*] lacks three dependences, i.e. it does not require

obstructed by external invalidity when there is a problem:[26] *when there is a problem in the cogniśing process (kāraṇadoṣa) or when there arises a counter-cognition (bādhakapratyaya) later. ṭhus cognition is in principle reliable.*[27] *ṭherefore it is not only unnecessary but destructive to have too much doubt about its validity.*

ṇyāyamanjarī, 3rd āhnika:

haṭhād utpādyamānas tu hinasti sakalāḥ kriyāḥ/

[others] when it arises, when it produces its own result, and when its validity is determined, it is established that it has self-validity. This is taught [by Kumārila], 'One should understand that all *pramāṇas* are valid by themselves. For it is impossible for others to make a capacity [in the *pramāṇa*] if it does not exist innately'."

26. *Nyāyamañjarī*, 3rd *āhnika*: *sthite caivam autsargike prāmāṇye, yatra tasyāpavādaḥ kvacid bhavati tatrāprāmāṇyam.* NM I 431.10-11. "And in this way once it is established that validity is innate, [only] that is invalid which, [only] in some cases, has an exceptional rejection (*apavāda*)."

27. *dvividha evāpavādaḥ: bādhakapratyayaḥ kāraṇadoṣajñānaṃ ca. tad uktaṃ bhāṣyakṛtā 'yatra duṣṭaṃ kāraṇaṃ, yatra ca mithyeti pratyayaḥ, sa evāsamīcīnaḥ pratyayaḥ ṇānya'* (*Zābarabhāṣya* ad 1.1.3-5, *vṛttikāra.* F 26.20-21 (*yasya ca duṣṭaṃ*)) *iti. vārttikakāro 'py āha --- 'tasmād bodhātmakatvena prāptā buddheḥ pramāṇatā/ arthānyathātvahetūtthadoṣajñānād apodyate//'* (*Zlokavārttika, codanā* v. 53) *iti.* NM I 431.13-18. "Exceptional rejection (*apavāda*) is only of two kinds: a counter-cognition (*bādhakapratyaya*) and cognition of defects in the cause (*kāraṇadoṣajñāna*). Thus taught the *Bhāṣya*-author: 'When it has a defective cause, and when it has a [counter-]cognition 'It is wrong', only that is wrong cognition.' *Vārttika*-author too says: 'Therefore the validity of a cognition, which is obtained [only] by being a cognition in nature, is exceptionally rejected (=canceled) by a cognition, 'the object is different' or a cognition of the defect residing in the cause.'"

svabhāryāparirambhe `pi bhaven mātari saṃśayaḥ// ṇṃ ī 433.1-2.
But [the doubt] which is forcibly made to arise destroys all activities. Even when one embraces his wife, he would have a doubt, 'is she ṃother?'

jayanta, refuting each point made by Kumārila, establishes parataḥprāmāṇya. ṭhe main poinṭ can be summariśed as follows: Kumārila too admits that there are two kinds of cognition, valid and invalid. īn consequence we always have doubts about the validity of cognition: whether it is true or not. īn order to remove this doubt, we need confirmation. ṭhus cognition depends on others. ṣo the parataḥprāmāṇya-theory is established.[28] *Bearing in mind this argument, jayanta rejects ṃīmāṃsā's invasion of the territory of ṇyāya.*

---

28. This is pointed out by a Prābhākara opponent in the beginning of the argument about *khyāti*. *Nyāyamañjarī*, 3rd *āhnika*: *viparītakhyātāv abhyupagamyamānāyāṃ bādhyabodhasandarbha-subhikṣe sati tatsādharmyād anutpannabādhake `pi bodhe duṣpariharaḥ saṃśayaḥ. saṃśaye ca saṃvādādyanveṣaṇam api dhruvam avataratīti parataḥprāmāṇyam anivāryam.* NM I 452.2-5. "Once you accept [as a doctrine of error] 'the cognition of a different object' (*viparīta-khyāti*), there is an abundant supply [of the possibility] that a deniable cognition is interwoven. Therefore in terms of a common property [i.e. being a cognition] it is difficult to avoid a doubt about a cognition although it does not have a counter[-cognition already] arisen. And when there exists a doubt, there necessarily occurs also a seeking for confirmation etc. (*saṃvādādi*) and thus dependent validity (*parataḥprāmāṇya*) is inevitable." The Siddhāntin also summarizes the point in the same manner. *Nyāyamañjarī*, 3rd *āhnika*: *buddhidvaividhyadarśanāt/ saṃśaye sati saṃvādasāpekṣatvaṃ tathaiva tat//* NM I 480.14-15. "Because we experience that there are two kinds of cognition [i.e. true and false], we [necessarily] have a doubt. Therefore it is left unsolved (*tathaiva*) that cognition requires confirmation etc."

> *ṇyāyamanjarī, 1st āhnika: na hi pramāṇāntarasaṃvādadārḍhyam antareṇa pratyakṣādīny api pramāṇabhāvaṃ bhajante, kim uta tadadhīnavṛttir eṣa śabdaḥ. ... arthatathātvetaratvapariniścaye tu puruṣamukhaprekṣitvam asyāparihāryam. tasmād āptoktatvād eva śabdaḥ pramāṇībhavati, nānyatheti. etac cāsminn eva śāstre vyutpādayiṣyate. ṇṃ ī 10.8-11.2.*
>
> *For without a confirmation by an agreement with other pramāṇa, even perception etc. do not become valid, not to say this speech, which functions in dependence on them. ... But in order to determine whether or not the meaning is true, it is inevitable to consider the person's face in the case of this [speech]. ṭherefore speech becomes valid only on the basis of being spoken by the reliable (āptoktatvād eva), not in other ways. ānd this will be taught only in this teaching.*

Thus jayanta feels that ṃīmāṃsā's passive way merely to avoid possible problems in the Vedas is weak. ṃīmāṃsakas say that the cognition which arises from the Vedas is valid because we have not found any problems.

Nyāya, on the contrary, can take a positive way to show a good reason for the Vedas' validity. ṭhe Vedas are valid because they are composed by ṅod, who creates and knows everything. īn this sense, nayanta regards ṇyāya as strong enough to protect the Vedas' authority.

4 Conclusion

The ṇyāya orthodoxy on śāstra-prayojana ṭhe ṇyāya tradition claims that a means of liberation is the knowledge of the true nature (tattvajnāna), especially thaṭ of twelve prameyas which begin with ātman. ṭhus Vātsyāyana calls ṇyāya 'adhyātmavidyā' (ṇḍ 5.18). But the identification of ṇyāya as adhyātmavidyā causes a problem that ṇyāya

can be reduced into ūpaniṣadic teaching. īn order to avoid this reduction, Vātsyāyana puts forward saṃśayādi as a distinguishing mark of ṇyāya, which should have a separate topic (pṛthakprasthāna) from other sciences, especially the ūpaniṣads, in a map of four science-branches (caturvidyāsthāna). While prameyatattvajnāna aims at liberation in particular, pramāṇa contributes in general to all activities and all sciences.

Jayanta's view on *śāstra-prayojana : jayanta replaces a fourfold with a fourteen-fold division of sciences, all of which are concerned with invisible objects (adṛṣṭa) and related to the Vedas. ṭhus he shows a Veda-oriented map of sciences. īn this map ṇyāya contributes to the Veda by protecting its authority (vedaprāmāṇyarakṣā) essentially through an inference from āptoktatva with various subordinate arguments.*

While vedaprāmāṇyarakṣā is a unique as well as a wide-scope job for ṇyāya, the role of prameyatattvajnāna is rather suppressed by nayanta, who admits the reduction which Vātsyāyana fears. ṭhus jayanta shifts the emphasis from prameya to pramāṇa and as a result solves an unconvincing appeal of tradition that ṇyāya is a unique science as supplying an adhyātmavidyā in particular.

There might be various external reasons for jayanta to introduce the vedaprāmāṇyarakṣā as a purpose of ṇyāya, e.g. a defence of an orthodox brahmin against an attack by ṇāstikas such as Buddhists, nayanta's social and political situation and so on. One thing I have confirmed in this paper is that to change a major task from prameyatattvajnāna (especially adhyātmavidyā) to vedaprāmāṇyarakṣā is in fact to protect the independent position of ṇyāya, about which nayanta is quite nervous,

especially against ṃīmāṃsā, which might deprive ṇyāya of a new job. ṭhus he succeeds in showing a more convincing reason for scholars to study ṇyāya instead of repeating an old view which is rather weak in its claim of ṇyāya's uniqueness.

ābbreviations and ṭexts

āḍ — *Agamaḍambara of jayanta Bhaṭṭa. Ed. V. ṛaghavan & ānantalal ṭhakur. ḍarbhanga: ṃithila īnstitute, 1964.*

Ch — *The ṇyaya-ḍarshana. Ed. Gangānatha Jha and ḍhundhirāja ṣhastri. Benares: Chowkhambâ ṣanskṛit ṣeries Office, 1925.*

ṅ1 — *Manuscripts of the ṇyāyamanjarī. ṅoettingen; Cod. ṃs. ṣanscr, ṃu. ī, 95.*

ṅ2 — *Manuscripts of the ṇyāyamanjarī. ṅoettingen, Cod. ṃs. ṣanscr, ṃu. īī, 26.*

ṃi — *Mithila edition of the ṇyāya-bhāṣya and -vārttika. ṣee ṇḍ*

ṃ — *Mysore edition of the ṇyāyamanjarī. ṣee ṇṃ*

ṇḍ — *Nyāyadarśana of gautama with the Bhāṣya of Vātsyāyana, the Vārttika of ūddyotakara, the ṭātparyaṭīkā of Vācaspati & the Pariśuddhi of ūdayana. Ed. ānantalal ṭhakur. ḍarbhanga: ṃithila īnstitute, 1967.*

ṇK — *The ṇyāya Kalikā of jayanta. Ed. Ganga Nath Jha. Benares, 1925.*

ṇṃ — *Nyāyamanjarī of jayantabhaṭṭa. Ed. K.ṣ. Varadacharya. 2 vols. ṃysore: Oriental ṛesearch īnstitute, 1969, 1983.*

ḥalbfass, W. [1988] India and Europe. ālbany: ṣtate ūniversity of ṇew York Press.

ḥegde, ṛ. ḍ. [1983] "Bhaṭṭa jayanta." ānnals of the Bhandarkar Oriental ṛesearch īnstitute, 64, 1-15.

Weśler, ā. [1976] "śur Proklamation religiös-weltanschauḷicher ṭoleranś bei dem indischen Philosophen nayantabhaṭṭa." ṣecculum, 27, 329-347.

The word "वर्ष" denotes "The Day"

Goparaju Rama, Allahabad

We come across the word "वर्ष" many a times in the Srimadvalmikiramayana. That word "वर्ष" denotes "The Day" It can not be taken as "The year". If it is taken as such the meaning becomes beyond imagination. I quote to sustantiate it. It is as follows"

सहस्त्र-संवत्सर-शब्दस्य सहस्त्र-दिन-परताधिकरणोऽवतार्येत। (जैमिनि ६. अ. ७ पा. १३ अ

Now we come to caluculate as follows:

द्वात्रिंशत् शतसाहस्त्रं वर्षाणि सुमहायशाः।

तपोवनंगतो राजा स्वर्ग लेभे तपोधनः॥ बा० का० 42-4

32X1000=32,000 days. Divide by 365. Answer will be 87 years and 67 days. He lived upto 87 years.

त्रिंशत् वर्षसहस्राणि राजा राज्यमकारयत्।

दिलीपस्तु महातेजा यज्ञैर्बहुभिरिष्टवान्॥ .बा० का० 42-8

30X1000=30,000 days. Divide it by 365. You get eighty two. He ruled up to 82 years.

दशवर्ष सहस्राणि दशवर्ष शतानि च।

वत्स्यामि मानुषो लोके पालयन् पृथिवामिमाम्॥ बा० का० 15-29

10X1000=10,000+10X100+1,000=11,000

days. Divide it by 365 you get 30. He was here for 30 years.

दशवर्ष सहस्राणि दशवर्षशतानि च।

रामो राज्यमुपासित्वा ब्रह्मलाकं प्रयास्यति। बा० का० 1-97

10X1,000=10,000+10X100=1000=11,000

days. Divide by 365 Get 30. He ruled for 30 years.

दशवर्ष सहस्राणि दशवर्षशतानि च।

भ्रातृभिः सहितः श्रीमान् रामो राज्यमकारयत्॥ यु० का० 128-10

10X1,000=10,000+10X100=1000=11,000

days. Divide by 365 you get 30 years. Rama ruled 30 years.

Similarly the caluculation be made wherever the word वर्ष occurs. One can get whatever the period, in years.

Book-Review

***Om śāntiḥ** (Sanskrit Novel) by Keshab Chandra Dash; published by Pratibha Prakashan, Delhi ; first edition 1997; Price Rs. 150.00*

It is a fact that Sanskrit novels exist from last fifteen hundred years. But the speed of novel writing has been hampered due to the writer's preference to poetry and drama like traditional forms of literature. Very few of the Sanskrit writers have taken initiative to move towards fiction. This is perhaps the irony of Sanskrit world that even those novel writers, who have chosen to write short stories or novels, do not want to dissociate themselves from the traditional plots of kings, queens, princes, princesses, seers, Yajñas, Parrots, horses, rebirth etc. As a matter of result, the outsiders cannot create any interest for them.

Today, fortunately, we have the fiction writers like Rajendra Mishra, Krishnalal and above all Keshab Chandra Dash who are writing on modern plots. They are successfully acquanting the readers with the social problems of modern world.

The old and classical novelists like Subandhu, Daṇḍi,, Bāṇabhaṭṭa, Dhanapāla, Ānandadhara, Soḍḍhala Vadibh Singh, Vidyachakravarti, Agasti, Vāmanabhaṭṭabana, Devavijayagaṇi, Ananta Sharma and Vishweshwara Pandey all wrote on traditional lines. Even in the modern era the novelists like Ambikādatta Vyāsa, Shrinath Hasurakar and Vishwanarayan Shastri too chose the historical episodes of Maratha's Shivaji, Sindhu king Dahara and Prāgjyotiṣa king Bhāskaravarman in their novels 'Śivarājavijaya', 'Sindhukanyā' and Avināśi' respectively. In 1861

Ānandavardhana Rāmachandra Ratnapaṛakhi for the first time took the urban plot in his novel *"Kusumalakṣmī'*. Ratna prakhi has picked a young man Vikas into the contact of three different young ladies of the big city Bangalore. Vikas cannot adjust with any of them and ultimately comes back to his own city. Dr. Keshab Chandra Dash, aftr 37 years of Ratnaparakhi's *Kusumalakṣmī*, has made an attempt to give a glimpse of urban complication in his latest novel *"Om Śāntiḥ"*. This novel has recently been published by a Delhi based publisher in 1997. Dr. Dash's hero Chakradhara comes from a poor family of a village. His mother Dharā works as a maid-servant to a Zamindar's famiy. She decides to send her son Chakradhara to the city with Sankalpadāsa. And Chakradhara is ultimatey sold in the hands of this Commission agent

Chakradhara, threafter, goes to the adjoining city and somehow manages a job in a factory. The factory is owned by Chandraswāmi. But the whole affair of the factory is run by Mahendra, the son-in-law of Chandraswāmī. In fact, Mahendra is the son of Devendra who had illicit relationship with Chandaraswāmi's wife. The history is repeated and the only daughter of Chandraswāmi, Chandra too establishes the same relationship with Mahendra. Later Chandraswami accepts this fact and permits them to marry. Chakradhara's honesty and hard work are the great hurdle in their arbitrary functioning in the factory. In this way Chakradhara earns a lot of displeasure of the factory's authorities. Mahendra and Chandra begin their effort to oust him but the situation is changed when Chandraswami comes to know that Chakradhara has nothing personal in all the controversy. He is rather fighting for the right of the factory's workers.

Here in this novel *"Om Śāantiḥ"* the author Dr. Dash has tried to project the rural innocense and the urban rudeness through Chakradhara and

Chandra. Chakradhara's honesty and simplicity can be seen when Chandraswāmi levels baseless charges against him :

"त्वमत्र जीविकामर्जयसि। अत्रैव अस्मद्विरुद्धे जनान् प्रवर्तयसि?"

"न....न....श्रीमन्? भवतां विरुद्धाचरणम्...अस्माकं कदाचिदपि लक्ष्यं न भवति।"

"विचारयतु भवान्?"

"विचार: किम्? अद्य प्रभृति तव सेवावृत्तिः समाप्ता। कदा इतः प्रथीयते?"

"श्वः प्रभाते?"

"गमनात् पूर्वमत्रावशिष्टं यत् प्राप्यमस्ति तद्गृहीत्वा गन्तव्यम्।"

"मम किमपि प्राप्यम् नास्ति।"

This Conversation between Chakradhara and the factory owner shows that the former does not have any quality of the trade union leaders of today. He does not unnecessarly instigate the workers of the factory against the factory's management. And perhaps this in the only quality that attracts the factory's owner Chandraswami. As a matter of result, he is appointed as a special officer in the factory's administration.

Chandra, on the other hand, represents the class of spoiled daugthers of the big industrialists of metropolitan cities. She has nothing to do either with studies or the father's feelings. She is always seen hobnobbing with Mahendra, her boy-friend. Out of daughterly insistency Chandraswami appoints Mahendra as special officer in his factory. But he does not deserve for this post and very soon he becomes very unpopular within the workers.

Chakadhara after becoming special officer in the factory, brings various reforms for the welfare of the workers and rules over the hearts of workers and the factory's owner as well. The factory begins to witness the progress. But this progress is the major cause of concern for Chandra and Mahendra. This indiscipline ultimately takes the life of Chandraswami. After some

time, Mahendra conspires to burn the factory. But man proposes and god disposes. Mahendra himself is burnt in the fire set by himself. These two incidents put an unwipable imprint on the heart of Chandra. She then becomes a completely new Chandra. She realises that Chakradhara is the true friend of the family. Chakradhara, who was made the trustee to the property of Chandraswami by Chandraswami himself, surrenders everything to Chandra. He is badly burnt when he had jumped into the fire in order to save the life of Mahendra, now leaves for his village Madhupura in order to see his ailing mother. At last he breathes his last in the lap of his mother.

Dr. Dash, who is working as Head in th deptt of Nyāya Philosophy in Sri Jagannath Sanskrit University of Puri, writes about the common men. The characters depicted in his novels do not come from th elite society. He always wants to highlight the surments of the most ignored persons in his surroundings. His "Om Śāntiḥ". is a good effort to create sympathy in the hearts of urban people for the villages. The main hero of this novel is, therefore, a very ordinary man from a village but his innocence and honesty dominate in the story. At last it can be said that the present novel of Dr. Dash has been able to bring the urban and rural sentiments together.

Dr. Pramod Bharatiya

Book-Review

***Indian Linguistic Studies** (Festschrift in honour of George Cardona); Edited by **Madhav M. Deshpande and Peter E. Hook**; publ. by Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., Delhi; First Edition : 2002; pp. xxv + 384; price Rs. 695.*

The book in reviewer's hand titled 'Indian Linguistic Studies', is a Felicitation (or Festschrift in German) volume prepared in the honour of George Cardona, popularly revered as *Abhinava* Pāṇini under the editorship of Madhav M. Deshpande and Peter E. Hook. The volume contain 23 Research papers which are divided into six sections as per the contents. The six areas covered by the volume are : 1. Sanskrit Grammatical Theories, 2. *Kāraka*- Studies, 3. Historical Studies in Grammatical Traditions, 4. Lexical Studies, 5. Studies in Culture and 6. Modern Indian Languages.

Eminent scholars of Indology have offered important papers representing cutting edge research in the field of Indian Linguistics and culture. The other attraction of the volume is a vivid Bibliography of George Cardona. Professor Cardona, who was trained at Yale under the supervision of professor Paul Thieme, the eminent indologit, has been a luminary in the field of Indo-European, Indo-Aryan and Pāṇinian Studies for the past four decades.

So far as my familiarity with Professor George Cardona is concerned, I have not yet physically seen him. I could know about his feature for the first

time only from his portrait published in the commensement of Present volume. However, so for as my familiarity with his scholarship is concerned, I knew him when I was a student of M. A. class through his magnum opus 'Pāṇini : A survey of Research'. Since I was a student of Grammar group, I had to consult his work quite often in different contexts.

Recently in the library of Rastriya Sanskrit Sansthan, I found a copy of prof. Cardona's recent work titled 'Recent Research in Pāṇinian Studies', containing xi + 372 pages, published by Motilal Banarsidass, Delhi wich is a continuation of his previous work : 'Pāṇini : A survey of Research'. As the title suggests, Prof. Cardona has recorded the details of recent Research on Pāṇinian Studies in the book which is an additional Bibliography to his former work' Pāṇini : A survey of Research'. While going through the book, to my pleasant surprise, I found a reference to my own book : A critical study of *Samāsasaktinirṇaya* of Koṇḍabhaṭṭa, published in 1995. I do not really know from where he got the information.

The importance of the present volume can be inferrred from the fact that it contains valuable research papers of some leading indologists of our times. I readily accepted the offer of writing a review on the book for a special reason, because, it contains articles of atleast four of my teachers who have taught me directly during my M. A., M. phil. and Ph. D. degrees at University of Poona. I will fail in my duty if I do not mention their names. They are : prof. S. D. Joshi, Pt. V. V. Bhagavat Shastri, Prof. G. B. Palsule and Prof. Saroja Bhate. It is good to see the combined research of Prof. S. D. Joshi and J. A. F. Roodbergen once again after their series of studies on *Mahābhāṣya* which is being treated as a milestone so far as the Pāṇinian studies are concerned. Here they appear in a limited space of only

nine pages which can be treated as just like a gueast appearance of some great heros in a good film.

There are five papers in the first section named 'Sanskrit Grammatical theory'. In the first paper 'How names work in Grammar' the author James Benson deals with the problem related to the application of *Saṁjñā* in the background of Nāgeśa's two *Paribhāṣā*-s: *Yathoddeśa-Saṁjñāparibhāṣaṃ* and *Kāryakāla-Saṁjñāparibhāṣaṃ*. According to the first *Paribhāṣā*, *Saṁjñās* convey just those meanings which are understood at the rules where Pāṇini present them while the second states that they are drawn to those rules which require them for their proper application. The paper aims at drawing attention to the aspects of Nāgeśa's interpretation where he rejects the views of his predecessor Bhaṭṭojī Dīkṣita.

The second paper : 'Some observations on the *Sthānasambandha* by E.G. Kahras, investigates the nature of relation expressed from *Sthānasambandha* in the context of *Sthān-Ṣaṣthī* occurring in p. 1.1.49 *Ṣaṣṭhī Sthāne 'Yogā* in the background of Nāgeśa's as well as Kaiyaṭa's view.

The third article : some later arguments on *Iko Yaṇaci* by Robert A. Hueckstedt deals with argumentation concerning the correct interpretation of *Iko Yaṇaci* in the later works such as Rāmacandrācārya's Prakriyākaumudī (15th. century), Bhaṭṭojidīkṣita's *Śabdakaustubha, Siddhātakaumudī* and *Prauḍhamanoramā* (16th century), Śrīkṛṣṇa's *Prakāśa* (late 16th century), Chakrapāṇidatta's *Manoramākhaṇḍana* (late 16th and early 17th century) and Paṇḍitarāja-Jagannātha's *Manoramākucamardana* (mid. 17th century). The arguments of these authors are based on four basic comflicts discussed in the *Mahābhāṣya* - whether word represents *Jāti* or *Dravya*, should

vowels and semi-vowels subsume their homogeneous sounds or represent their respective genera, should *Lṛkāra* be instructed separately in the *Śivasūtra*-s or *Ṛkāra* and *Ḷrkāra* are mutually homogeneous and are *Guṇa*s (characteristics) differentiating or non-differentiating?

In the paper titled 'Exegetics of Sanskrit Grammar' of Saroja Bhate, a discourse on the *Pratyāhāra*-s by Bhaṭṭojidīkṣita has been discussed. In his *Śabdakaustubha* Bhaṭṭoji has given the exact number of *Pratyāhāra*-s formed out of the 14 *Varṇasūtra*-s of Pāṇini. Although the technique of *Pratyāhāra*-formation yields more than 300 *Pratyāhāra*-s, Pāṇini has actually used only 41 which are enlisted in a traditional verse cited in the second *Āhnika* of Patañjali's *Mahābhāṣya* :

Ekasmān Nañaṇavaṭā Dvābhyāṃ Ṣastribhyaḥ Eva Kaṇamāḥ Syuḥ/

Jñeyau Cayau Caturbhyo Raḥ Pañcabhyaḥ Śalau Ṣaḍbhyaḥ/

The author has drawn a conclusion that all that appear as *Pratyāhāra*-s are not really so. For example, *Pratyayas* like *Aṇ, Sup* etc. are not *Pratyāhāra*-s.

'Vaiyākaraṇānāṃ Nirvikalpaka-Jñānasaṅkalpanā' is the only article in Sanskrit by Pt. V. V. Bhagawatashastri where Shastriji has analysed the concept of *Nirvikalpaka-Jñāna* as understood by and admissible to the grammarians.

There are four papers in '*Kāraka*- studies' section. In the first paper 'Bhartṛhari's rules for unexpected *Kāraka's*, the author Brendan S. Gillon highlights about some specific cases of the *Kāraka's* in the context of *Ktvā*, *tumun* in the examples such as *Kāṣṭhāni bhittvā odanaṃ pacati, odanaṃ Paktuṃ kāṣṭhāni bhinatti, Śirasā Praṇamya Vijñāpayati* and *Durjanatvaṃ vākyādeva Jñātam* alongwith Bhartṛhari's solution in this regard.

The paper titled : On Pāṇini 1.4. 1-2 : A reconsideration, the coauthors Prof. S. D. Joshi and J. A. F. Roodbergen concentrated on two rules of Pāṇini : *Ākaḍārādekā Saṁjñā* (14.1) and *Vipratiṣedhe Paraṃ Kāryam* (14.2). Here the authors suggest that : the *Ekā Saṁjñā* convention is valid upto 2.1.3 *Prākkaḍārāt Samāsaḥ* instead of *Ākaḍārādekā Saṁjña,* because, the *Eka- Saṁjñā* section is not at all required in the *Samāsa*-section. Thus, the traditional difficulties raised in the context of co-application of designations in the *Samāsa*-section, can be easily avoided. They also suggest that the *Eka- Saṁjñā* -section should remain restricted to p. 14.

In the next article : 'Pāṇini, *Vivakṣā* and *Kāraka* rule ordering' the author peter M. Scharf tries to establish that the maxims such as *Vivakṣātaḥ Kārakāṇi Bhavanti* in the context of *Kāraka*-section was permissible to Pāṇini's system also.

In '*Kāraka* : Direct and indirect relationships', Madhav M. Deshpande points out that *Kāraka* sometimes need to be interpreted in the context of net-works of several action because it cannot always be interpreted within the frame-work of a single action.

In the third section : 'Historical studies in grammatical traditions' there are five papers. In the first paper the author Anna Radicch has introduced two Buddhist Grammarians Candragomin and Jayāditya with special reference to the concept of *Vivakṣā*.

In the next article Johannes Bronkhorst draws our attention towards the problems related to *Cāndra- Vyākaraṇa,* such as "whether *Cāndrasūtra* and *Cāndravṛtti* are written by one and the same author? Is *Kāśikā-Vṛtti* related to *Cāndra-Vyākaraṇa*? What is the geographical location and the date of *Cāndra-Vyākaraṇa* etc."

In the next paper titled : 'Semantics in the History of South Asian Thought : Three Observations on the Emergence of Semantics in the Sanskrit Tradition' by Jan E. M. Houben, the historical development of semantics is discussed from the point of view of four traditional schools, namely, grammarians, Mīmāṁsaka-s, neo-logicians and rhetoricians. The area of discussion covers from 2nd century B.C. to 17th century A.D.

William Malandra deals with some points on the Avestan Grammatical tradition, whereas K. Meenakshi in 'Making of Pāṇini' discusses about the secret of Pāṇini's grammar like : what prompted him to write his grammatical monument *Aṣṭādhyāyī*, what is the base of his methods, what are his contributions towards the field of grammar and Indian linguistics and so on.

There are four articles in 'Lexical studies' section. In the first article : "Sanskrit *Āsīna*" G. B. Palsule suggests that the word *Ásīna* is not only a present participial form (*As* + *Āna* - *Īna*) but it can also be considered as past participial form just as in case of *Kṣīṇa, Hīna* etc. He has quoted plenty of examples from vedic as well as classical Sanskrit literature in the support of his view

M. A. Mehandale has selected an important topic for discussion in the form of : "Does Pantañjali on Pāṇini 5.2.9 refer to Chess?" In the Pāṇinian rule *Anupadasarvānnāyānayaṃ Baddhābhakṣayatineyaṣu* the term *Ayānayaṃ* denotes the positioṇ of Chess as *Aya* means 'going from right to left' and *Anaya* means 'going from left to right'. The author has made Patañjali's position clear in this regard.

Toru Yagi has dealt with the types of Oath in Classical India in the light of Kātyāyana's Vārttika *"śapa upalambhane"* on p. 1.3.2. Stephanie W.

Jamison's article : 'Ṛgvedic *Sīma* and *Īma* present a clearcut position about two unaccented forms *Sīma* and *Īma* used in *Ṛgveda* which generally appear in passages having accusative references.

There are two articles in Cultural Sudies section. First article of this section deals with the final Verses of the *Kāmasūtra.* Here the author Albrecht Wezler discusses about the final Verses appearing mostly in the seventh chapter of the text. In the second article 'The Language of the Physician' Harmut Scharfe has pointed out towards the fact that a particular term has specific connotation in the context of Ayurvedic texts like *Carakasaṃhitā* etc.

There are three articles in the 'Modern Indian Languages' section, of which the first article of M.B. Emeneau deals with the developments of proto-Dravidian ṛ in Toda languages. Next is a co-authored article by Peter Edwin Hook and Kusum Jain titled 'How to be sarcastic in Hindi-Urdu'. The authors have chosen sarcastic examples from Hindi mixed Urdu language or rather Urdu mixed Hindi language. Though this sort of *Vyaṅgya*- examples are famous mostly in the poetics still the authors open the topic with Pāṇini's rule 1.4.106 : '*Prahāse ca manyopapade manyateruttama ekavacca*' by quoting examples from *Kāśikāvṛtti* - *"Ehi manye odanaṃ bhokṣyase hiti, na hi bhokṣyase bhuktaḥ sótithibhiḥ"* (Yeah ! I think you will eat some rice. You won't eat it ; it has been eaten by guests), *"ehi manye rathena yāsyasi, na hi yāsyasi yātastena te pitā"* (Yeah ! I think you will go in the chariot. You won't go ; your father has taken it).

The last article of the volum deals with the Gender and number in Dravidian languages (i.e. in its four sub-groups, namely, South Dravidian, South Central Dravidian, Central Dravidian and North Dravidian). The

author B.H. Krishnamurti has made it clear through this paper that the determination of gender in Dravidian languages is mostly based on meaning and not on the forms. He also has pointed out that there are only two numbers (singular, denoting one and plural denoting two or more) in Dravidian languages. The volum is a welcome addition to the field of Indian Lingustic and the editors deserve our congratulations. The get-up of the book is also good and the Printing is flawless.

Dr. Banamali Biswal

Book-Review

***Vāstusūtra- Upaniṣad** "The Essence of Form in Sacred Art" ; Critically Edited and Translated with Notes by Alice Boner, Sadashiv Rath Sharma and Bettina Baumer; pub. by Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., Delhi; Fourth Revised Edition-2000 ; pp. 226 ; price : Rs. 350.00 (cloth bound)*

Orissa is famous for its Art and Architecture. In fact, the name '*Utkala*', available in *Matsya* and other *Purāṇas*, owes its origin to the etymological analysis : *Utkṛṣṭā Kalā Yasmin*. A good number of works are available in Orissa which deal with Indian Art and Architecture in general and Orissan in particular. Some of such works are published while a large number of them are still lying unpublished in either manuscript-museums all over the world or in personal collections of some people.

The work under review, titled as *Vāstusūtropaniṣad* (VU hereafter), is an important Orissan text from Architectural point of view. It is a treatise on both *Vāstu-Śāstra* as well as *Śilpa-Śāstra* dealing with architecture and sculpture. The work has been critically edited and translated with Notes by Alice Boner, Sadashiv Rath Sharma and Bettina Baumer, the fourth revised edition of which is published by Motilal Banarsidass with a commentary written by Ācārya Somabhaṭṭa, named as either *Pariśuddhi or Viṣayabodhinī*. Though the date of the work is not very certain still it has been accepted on the basis of the internal as well as external evidences available that the work is written not earlier than 9th century A.D.

One can find a peculiarity with the very title of the work. As the title appears, the text should have dealt with Upaniṣadic subjects. But surprisingly, it deals with Art and Architecture in the form of image-(*Pratimā*) making. As rightly pointed out by Alice Boner in her Introduction that it is the first text on *'śilpa* or *Vāstu* which is named as an *Upaniṣad* and it is attributed to *Paippalāda-Kalpa* of *Atharvavėda* (AV hereafter) (*Sampūrṇeyaṃ Vāstukarmāvatārapippalādasya Ātharvaṇīya-Vāstu-Sūtropaniṣat / Uḍra-Deśikena Ātharvaṇodgātrā Somabhaṭṭena Kṛtā Pariśuddhiṭippaṇī Samāptā* or *Idam Ātharvaṇīyavāstu - Sū-tropaniṣad Ātharvaṇācārya-Somabhaṭṭena Kṛta-Viṣayabodhinī-Ṭippaṇī Sametaṃ Likhitaṃ Mayā*...Colophon '*Ka*'-manuscript).

The work is divided into six *Parapāṭhakas* just as the *Praśnopaniṣad* of the AV. Here the sage Paippalāda replies to the questions of his two disciples : Kāśyapa and Kuvitsa. However, unlike *Praśnopaniṣad* inVU the questions are centered around *Śilpa and Vāstu* covering its various aspects, its origin, its purpose, its principle along with methods of creation, its very secrets, its functions and use in human society. The text could have been otherwise named as *Vāstusūtra* or *Śilpasūtra,* because, it deals with the layout, the composition of sculpture and not the modelling.

There are evidences of the existence of a *Śilpa- Vāstu-Sāstra* based on the AV. The *Bhāgavatapurāṇa* - 3.12.37-39 (9th century A.D.) mentions architecture as an *Upaveda* of the AV. The commentators Śridharasvāmin (14th century) and Mahīdāsa (16th century) also do support the view. AV has plenty of direct and allied materials for being regarded as the original source of the science of architecture. Exact terms for the house, the establishment, building material and a lot of related materials appear for the

first time in AV. The importance of the building is a characteristic feature of the AV-literature and the majority of the *Mantras* prescribed by *Gṛhyasūtra* for house-building, are taken from the AV. The VU can be treated as a *AV-Śilpaśāstra* which serves as a bridge to cover the long gap between the ancient AV-literature with architecture and sculpture. This *Upaniṣad* claims itself to be based on the AV and also to have originated from Viśvakarmā. It tallies with the traditional accounts of the *AV-Śilpaśāstra.*

VU is not found in the *Upaniṣad*-list of AV. It also varies from their subject matter and presentation. In fact, the recognised *Upaniṣad*-s came into being in two major stages. Thirteen to fourteen major *Upaniṣads* belonged to the latest phase of the Vedic age and most of them can be accepted as Pre-Buddhistic. Another set of around two hundred minor *Upaniṣad*-s came into being in the Ist millennium A.D. However, the VU is different from all of them. Generally the *Upaniṣad*-s are of theological nature, primarily dealing with religious theory and practice. The VU, on the other hand, is primarily a *Śilpaśāstra,* a treatise on sculpture and architecture. Thus, its subject matter falls outside the general scope of Uapniṣadic discussion.

In fact, there are internal evidences available in the VU which prove that in its present form it is much later than the *Bhāgavatapurāṇa* . Some of the geometrical terms used in the VU are of very late origin. The words like *Saralarekhā* (11.9), *Samāntarāla* (11.6) occurring in the VU are technical terms of *Rekhāgaṇita,* introduced in India through the Arabs. The Arabs came to India in 8th century A.D. The AV comes into being in the Ist millennium B.C. or earlier. From about 9th Century A.D. we hear about the existence of such a literature which can be given a status of a science of

architecture (*Vāstuśāstra*).

The critical edition of the text is prepared on the basis of 5 palmleaf-manuscripts of which four are written in Oriya script and one in *Devanāgarī*. The book contains preface by Bettina Baumar, Introduction by Alice Boner followed by 'the position of the *Vāstusūtropaniṣad* in the Atharvavedic literature' by Dipak Bhattacharya. Then the English translation of the text and the commentary thereof is given followed by critical exegetical Notes in English. Sanskrit text with commentary *Pariśuddhi* (*Viṣayabodhinī*) is followed by the *Sūtrapāṭha*. Finally the Glossary and the index are given which prove as helping materials to handle the text proper.

The six *Prapāṭhaka-s* of the text contains 137 *Sūtra*-s (10+27+21+29+24+26) in all. In first *Prapāṭhaka* the term *Śilpa* is defined as *Rūpa-Vāstu-Ṣaḍaṅgaṃ Śilpam* (1.8) which explains the relationship of those terms. The text deals with the six lines of art (i.e. *Śilpa*), their form and layout (i.e., *Rūpa-Vāstu*). Hence the first *Prapāṭhaka* is named as *Ṣaṭśilpavicāra*(i.e. the six branches of art).

The second *Prapāṭhaka* is titled as *Khilapañjarajñānam* (i.e. compositional diagram). The first *Sūtra* of this chapter says-an image should be envisaged in such a way so that it can express a specified meaning or object (*Nirdiṣṭārthaka-Pratimā Grāhyā*). In this chapter the procedure of making an image is described step by step. For example, after selecting a suitable stone lit should be laid on the *darbha-grass* at an auspicious moment and then the stone should be fixed with pegs of *Udumbara*-wood (11.1). Then the Hotṛ and the Adhvaryu together with sculptors should polish the stone meant for making image to make it smooth with the chanting of the following *Mantra -Dadhikrāvaṇo akāriṣaṃ*

Jiṣṇoraśvasya vājinaḥ / surabhi no mukhā karatpra ṇa āyuṃṣi tāriṣat: Then the stone is washed with the milk of *Mahilukā* cow (i.e. *Ekavarṇā kapilā gau*). Then Śatakeśī Vṛṣa is meditated and invoked. Then a circle is drawn with a stick of *Yuyuva*-wood attached to a ring and a peg by means of a rope (11.23). However, different procedure is needed for the clay (*Kṛtya*) images.

The third chapter is titled as *Śailabhedanam* (i.e. carving). The character of the form is essential, says VU (*Rūpasya bhāvo mukhyaḥ* III. 1). From the character arises inspiration and from that inspiration the divine vision. In order to manifest the character of the image to the minds of people, the *Sthāpaka*-s proceed with great care in the creation. Amongst the images some are *Saumya* 'peaceful' and some are *Ugra* 'fierce' (III.1). The layout of the lines (*Rekhāvidhānam*) has to be established according to the character (of the image). One who knows this has the fundamental knowledge of the centre (i.e. *marman*-III.2).

Many work-processes are to be accomplished by the artists. They cut stones, carve various forms and place limbs according to the lines. They carve narrow incisions (*Kuṭāṅgāni*) between the limbs (III.3). For setting the stone (*Nyāsa*) proper time should be observed. For example, the best sculptors would not do it in night, not at new-moon, not at the junction of sun and moon (eclipse), nor at evening and morning twilight.

The fourth *Prapāṭhaka* is titled as *Aṅgaprayoga* (i.e. disposition of the parts of the image), where it is said that the symbols (*Pratīka*) come from realisation. The order is accepted as *Pratīta* (realisation), *Pratīka* (symbol) and *Pratimā* (image) which are essential to be followed (IV. 1). From the form of the symbol arise the limbs of the images (IV. 2). The *Sthāpaka*-s

fashion images in stone for worship (*Sthāpakāḥ saparyārthaṃ śaile rūpāṇi caranti*-IV. 3). For making images a grid (*Koṣṭhaka*) is most important not only in *Śūlva* (construction of altars) but in *'śilpa* also. Without a grid the character of the image will not be correct and the worship becomes impaired. The science of making the grid for sculptures is to use vertical and horizontal lines made with white powder to divide the panel (IV. 4). Making squares (*Vargīkaraṇa*) is also a principal work. This is to be known as *Śulva* for sacrifices and as *Śilpa* for sculptures. The square is measured by the means of the thread. The *Śilpakāra*-s trace lines perfectly on measured cut stone panels using the measuring rod. Thus, the big squares are divided into many smaller compartments (IV. 5).

One should imagine the various parts of the image within the grade *Koṣṭhakāntarāle Rūpasyāvayavo Dhyehaḥ* (IV.-6). The features of the character (*Bhāva*) arise from the measured gestures of the body or limbs (IV-7). By transgressing the grid the images become imperfet and the *Sthāpaka*-s obtain the nature of *Piśāca* (IV-8.) To show the difference and connection between the science of *Śulva* and the science of *Śilpa*, VU says : *Śulvaṃ Yajñaṣya Sādhanam śilpaṃ rūpasya sādhanam*. That means, *'śulva* is the discipline for sacrifice and *'śilpa* is the discipline for the form-creation (image-making). The *Śulvakāra*-s construct altars (*Kuṇḍa*), platforms (*Sthaṇḍila*), sacrificial halls, *Yoni*-s, layers (of the fire altar, *Mekhalā*), *Yūpa*-s and other things with a measuring rod and thread (IV. 9). The side fields should be divided in order to obtain six subdivisions-1. The lowest part (*Pārthivāṅga*), 2-3. two parts above *Pārthivāṅga* constitute the lower limb for tying the best for consecration (*Adho'ṅga*), 4-5. the two parts above that are upper limb for the life-breath and 6. one part above that is the top part for fixing the flag (*Tuṅgāṅga* IV-13)

The lines should be drawn with a measuring rod of *Palāśa* wood and a rope. The skilful artists should draw the lines on the stone for the grid in ascending order. They should make the grid with a mixture of water and red stone powder (II. 15). The lines and other forms are always to be traced from below upwards (*Nimnādūrdhvāvadhi sadā rekhādīnācara* -IV 16)

The *Puruṣa* is treated like the pillar (of the universe) and the pillar is the very symbol of sacrifice. The *puruṣa* is the symbol of ten sacrifices because it is the support of ten organs. As there are ten parts in the pillar, the Puruṣa is understood as consisting of ten sacrifices. The priests show the pillar of ten parts according to the model of ten sacrifices. The masters of art (*Sthāpakācārya*) understand the human image as derived from the pillar (*Sthāpakācāryā stambhādrūpaṃ bodhayanti* IV.19). They build up the complete form of the *Puruṣa* in the height of ten parts with the same divisions according to the same law of *Puruṣa* (IV 19). Sacrificers set up pillars in the North east corner for ancestor-worship (IV. 20)

In the fifth *Prapāṭhaka* titled as *Rūpabhāvanābodha* (i.e. the inner sense of form), it is said that in image-making the infusion of feeling (*Bhāva*) into the image is enjoined (*Bhāvasyāropaṇaṃ rūpakarmaṇi vidheyam* -V. 1). To explain this *Sūtra*, the commentator says—The Science of *Śūlva* is required for making sacrificial halls and altar. One should know the technique of making the sides of the altar (*Śroṇisādhana*), of dividing the parts etc. and setting the bricks. Similarly in image-making, the geometry which consists of drawing triangle, diagonals and angles on the panel is most important. For this purpose the understanding of mood (*Bhāva*) of the image is necessary (v.1). The action bestows the mood and the support of the mood is *Rasa* (*Karma bhāvasya pradāyakam, bhāvasya ādhāro*

rasaḥ). The *Rasa* being the impelling force of the action, it is expressed in the body manifesting through speech, mind, eyes, ears, hands, feet and other organs. Thus *Rasa* becomes the defining characteristic of the body. The *Rasa*-s of the body come forth establishing the emotional attitude. From the *Rasa* many fluctuations arise in the mind. Forms become manifold due to different *Rasa*-s. There are nine *Rasa*-s, namely, *Śṛṅgāra, Hāsya, Karuṇa, Raudra, Vīra, Bhayaṅkara, Vibhatsa, Śānta* and *Adbhūta*. For the expression of nine *Rasa*-s different kinds of lines are used (V.5). For example for love images *(Śṛṅgārarūpa)* horizontal lines should be used. A cheerful countenance is their characteristic feature as when desire is fulfilled, the mind rejoices and bursts out in laughter (V.7). By seeing the features of the face one can know the *Rasa* (*Mukhalakṣaṇād rasaṃ jānanti sarve īkṣaṇena* V-9).

The chapter VI is named as *Sambandha-Prabodhanam* (i.e. integration of the composition). The conception of the composition (*Nyāsadhāraṇa*) is most essential. That conception is creation (*Sādhāraṇā sṛṣtiḥ* -VI. 1). According to the difference of mental modification (*Vṛtti*) a difference arises in the conception of divinities which is of two folds. Owing to this differentiation, they conceived the images (*Pratirūpāṇi*-VI.2.)

The science of (*Śilpa*) is to make manifest the diviṇe featureṣ. The *Śilpogītha-s* and the priests make many types of composition (*Nyāsa*) in due order and so do the (*Sthāpakas*-V. 3). There are nine elements constituting images in their order. They are-composition (*Nyāsa*), ornamentation (*Alaṅkāra*), gestures (*Mudrā*), weapons (*Āyudha*), postures (*Bādhrakakṣa*), vehicles (*Vāhana*), secondary divinities (*Upadeva*), enemies (*Ari*) and devotees (*Stuvaka*). For obtaining the correct disposition of the limbs, the

wise *Sthāpaka*-s make lines on the stone. These nine elements are not for human images but for divine images. The turban clad sculptors trace the lines on the stone panel with white stone-powder as per the attitude of the god (VI. 4). Three types of lines are essential. They are :

1. Vertical lines are fire-lines like a flame soaring upwards,

2. Horizontal lines are water-lines like the flow of rivers and

3. Diagonal lines going to the corners are wind-lines like the transversal motion of the wind.

With the above mentioned lines one should make a grid (*Koṣṭhaka*) on the stone panel, which is called *Pañjara*. This grid is the combination of the vertical, horizontal and oblique lines (VI.5). On the image-panel, the sequence of lines of the grid is most important. By tracing small compartments on the walls of the rock-cut caves, the positioning of the figures is easily obtained. As the *Puruṣa* is of sixteen parts (the grid), becomes complete with sixteen parts (VI.6). The forms which appear within the grid of sixteen compartments, is best for making images. For fixing the centre a circle should be traced on the panel with white powder with the help of *Ghūrṇikā* (compass). The central hole in that form is the whole of the life breath (VI. 7). The hole is the centre (*Marman*) which is to be contemplated as *Brahman*. Through this centre the unity of the composition of the figures is derived (VI. 8).

To sum up : the text depicts mainly the following subjects : stones, compositional diagram, carving, disposition of the parts of the image, the basic moods (emotions) connected with images, and the total composition of the image panel. The text also deals with the basic symbolism of the

compositional diagram, the micro-macrocosmic correspondences in sacred images, the derivation of the original anthropomorphic image from the symbolic pillar of sacrifice and the application of aesthetic experience of *Rasa* and *Bhāva* to image making. The metaphysical question of the origin of form and its importance for the attainment of spiritual realisation (or *Mokṣa*) is central to the text.

The importance and the demand of the book under review can be inferred from the fact that it has seen four revised editions in less than 20 years. The book was first published in 1982 followed by a reprint in 1986. The Third Revised Edition was published in 1996 and the Fourth Revised Edition in 2000. The text, no doubt, helps in enriching the scientific literature of art and architecture. I am confident that the work will be well received by the scholars and students of *Vāstuśāstra* as well as *Śilpaśāstra*.

Dr. Banamali Biswal

OUR CONTRIBUTORS

1. Dr. NARENDRA KUMAR DASH
   Deptt. of Sanskrit
   Viswabharti, Shantiniketan
   Shantiniketan (W. Bengal)

2. Dr. Smt. RACHANA PANDEY
   C/o Dr. Dhananjay, Iswar Sharan Degree College
   Allahabad

3. Dr. SALMA MAHFOOZ
   Deptt. of Sanskrit
   Aligarh Muslim University
   Aligarh

4. Dr. Smt. DEEPTI VISHNU
   41/A/1, Motilal Nehru Road
   Allahabad Ph. : (0532) 2466830

5. Dr. OM PRAKASH LAL SRIVASTAVA
   347/4, Type 4
   Rajya Sikshan Sansthan Campus
   Allahabad

6. Dr. SOM NATH NENE
   Ujjain

7. वसन्त कुमार भट्ट
   Head Deptt. of Snskrit
   Gujarat University
   Ahmedabad

8. Dr. KAZI ANZUM SAIFI
   Deptt. of Sanskrit
   Govt. Arts College
   Alwar (Raj) 3011001

9. Dr. ANAND KM. SRIVASTAVA
   Deppt. of Sanskrit
   C.M.P. College, Allahabad

10. Dr. RAJESWAR MISRA
    Skt. Pali & Prakriti Deptt.
    Kurukshetra University
    Kurukshetra

11. Dr. MITALI DEV
    C/o Dr. P. R. Sen
    Post-Box 5021
    Banaras Hindu University
    Varanasi-5

12. Dr. SHAKTIMANI SINGH
    Head Deptt. of Sanskrit
    Tilakamanī Mahavidyalaya
    Jounpur

13. Dr. HARIRAM MISRA
    Deptt. of Sanskrit
    Allahabad University
    Allahabad

14. Dr. C. D. BIJELWAN (late)
    Ex. Principal, Lucknow
    Vidyapeetha, Lucknow

15. Dr. KAVITA VERMA
    C/o Sri Jeevesh Mandal
    IAS
    12-D, Officers Hostle
    Allahabad

16. Dr. SUCHITRA MITRA
    Sr. Lecture Deptt. of Sanskrit
    Allahabad University, Allahabad

17. Dr. VISHNU KANT VERMA
    Ex. Principal
    Indraprastha Smith Road
    Bilaspur (M.P.)

18. Dr. S. S. GUPTA
    Agra

19. Dr. INDU LATA DAS
    Sr. Lecturer
    Asstt. Director
    TE & SCERT
    Bhubaneswar

20. Dr. RUDRA KANT MISRA (late)
Deptt. of Sanskrit, A. U. Allahabad

21. Dr. BANAMALI BISWAL
Reader
Ganganath Jha Campus, Allahabad

22. Dr. SADANANDA DAS
A Lice Boner Institute,
B1/159, Assighat
Varanasi-221005

23. Dr. KEĪ KATAOKA
Institute of Oriental Culture
The University of Tokyo
Bunkyo, 7-31, Hongo
Tokyo, 113033, Japan

24. Dr. GOPARAJU RAMA
Principal, Incharge
Ganganath Jha Campus
Allahabad

25. BOOK REVIEW

1. Om Santih (Sanskrit Novel)
Keshab Chandra Dash
By Banamali Biswal

2. Indian Linguistic Studies
Ex. By Mathur, M. Deshpandey
and Peter E. Hook
By Banamali Biswal

3. Vastusutra Upnishad
By Alice Boner, Sadashket Rath
Sarma & Belthina
Banaras

4. गैर्वाणी गौरवग्रन्थमाला
सिन्दूर-प्रकरण काव्यम्
अथवा
सूक्तिमुक्तावली
Er. Dr. Banamali Biswal

गैर्वाणी-गौरव-ग्रन्थमाला

गीर्वाणवाणीगौरवतभूत-प्रत्न-नूतन-लघुग्रन्थानां सङ्कलनम्

गङ्गानाथ-झा-केन्द्रीय-संस्कृत-विद्यापीठ

शोधपत्रिकायाः परिशिष्टम्

विंशति पुष्पम्

सोमप्रभ-प्रणीतम्

सिन्दूर-प्रकर-काव्यम्

अथवा

सूक्ति-मुक्तावली

अथवा

सोमशतकम्

सम्पादकः

डा० बनमाली बिश्वालः

प्रवाचकः

राष्ट्रिय-संस्कृत-संस्थानम् (मानित-विश्वविद्यालयः)

गङ्गानाथ-झा-परिसरः, चन्द्रशेखर-आजादोद्यानम्

प्रयागः

2003

गैर्वाणी-गौरव-ग्रन्थमाला

विंशति पुष्पम्

ग्रन्थमालासम्पादकः

डा० बनमाली बिश्वालः

सोमप्रभ-प्रणीतम्

सिन्दूर-प्रकर-काव्यम्

अथवा

सूक्ति-मुक्तावली

अथवा

सोमशतकम्

सोमप्रभ-प्रणीतम्

सिन्दूर-प्रकर-काव्यम्

अथवा

सूक्ति-मुक्तावली

अथवा

सोमशतकम्

*

सम्पादकः

डा० बनमाली बिश्वालः

राष्ट्रिय-संस्कृत-संस्थानम् (मानित-विश्वविद्यालयः)

गङ्गानाथ-झा-परिसरः, चन्द्रशेखर-आजादोद्यानम्

प्रयागः

2003

INTRODUCTION

BEHIND THE CURTAIN

I am delighted to present before the lovers of Sanskrit poetry an anthology titled : सिन्दूर-प्रकर-काव्य, written by a Jaina poet named सोमप्रभ . Let me very honest at the out-set that my knowledge about Jainism is meagre. I was neither aware of the anthology nor of its author before I saw the text in a hand-written form in Dr. Amarnath Jha's Diary which I have procured from Dr. Kishore Nath Jha, former-Reader of Ganganath Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeeth, Allahabad. The text was, no doubt, copied from a manuscript and not from any printed edition. Because, the text available to me was written in a running style without having any ending-mark at the end of the पाद-s. Since I was very much impressed by the quality of the poems and since I have not seen the work in its published form at that time, I thought of bringing it out to the notice of the Sanskritists. However, later when I went through the history of Jaina Literature, I found a reference to this work in जैन साहित्य का वृहद् इतिहास, Volume 4, where it is said that the work was once published in a काव्यमाला series, Part VII by Nirnayasagar Press, Bombay in 1926. I could trace the printed text at the library of Sanskrita Bharati, Bangalore, during my stay there for a workshop of Rastriya Sanskrit Sansthan. Thus, I could consult the printed edition to correct the text.

It is needless to say that the hand-written-copy was full of serious mistakes. May be, because, it was copied from a corrupt manuscript or the

copiest might not have followed the style of writing. Before I got the printed text, I have sought the help of my senior friend Dr. Achyutanand Das, Reader in Sanskrit in the University of Sagar and Dr. Vijayapal Shastri, Reader in Rastriya Sanskrit Sansthan, Lucknow Campus. I would like to thank them for the help they have rendered. Besides, I am grateful to Dr. K. N. Jha who has provided me the Diary before he has left Allahabad recently after his retirement. I would certainly fail in my duty if I do not thank Dr. Goparaju Ram, the principal, who has readily accepted my proposal to publish the work in the गैर्वाण-गौरव-ग्रन्थमाला series of the Journal of G. N. Jha Kendriya Sanaskrit Vidyapeeth.

ABOUT THE POET

According to जैन-साहित्य का वृहद् इतिहास (Volume 4), the poet सोमप्रभ is also named as सोमप्रभसूरि. We are informed that the author had another two works to his credit. They are : जइजीयकप्प (यतिजीतकल्प) which has 306 गाथा-s and यमकस्तुति-s numbering 28. From the evidences available in many of the verses of the present anthology it is clear that the author was a staunch follower of Jainism. In the मङ्गलाचरण itself the poet says....क्रमयोर्नखद्युतिभरः पार्श्वप्रभोः पातु वः (श्लोक 1). Obviously here the term पार्श्वप्रभु referes to the 23rd तीर्थंकर पार्श्वनाथ. So far as the historical analysis of the term तीर्थंकर is concerned, the term is not available in Vedic literature. The terms like यथाजात, जातवेदस्, मुनि, वातरशना, व्रात्य and अर्हत् are used there to represent the Jaina tradition. In fact, the term तीर्थंकर is not available even in the important texts like आचाराङ्ग and सुकृताङ्ग. On the other hand, we find a reference to the term अर्हत् there. This proves that the concept of अर्हत् is older than that of तीर्थंकर. In the present anthology, however, there are references to the use of both the terms : कृत्वार्हत्पदपूजनं यतिजनं नत्वा

विदित्वागमम् (श्लोक 96), भक्तिं तीर्थकरे गुरौ जिनमते संघे च हिंसानृतः (श्लोक 8). Here the term तीर्थंकर is used instead of तीर्थंकर just for the sake of metre. To set a background for the study of this काव्य it is worth-mentioning here that the Jaina tradition has 63 शलाका-पुरुष-s in the form of 24 तीर्थंकर-s, 12 चक्रवर्ति-s, 9 बलभद्र-s, 9 वासुदेव-s and 9 प्रतिवासुदेव-s.

In addition to that, the statements like जैनेन्द्रं मतमन्यदर्शनसमं यो दुर्मतिर्मन्यते (श्लोक 19), तज्जैनं मतमर्चति प्रथयति ध्यायत्यधीते कृती (श्लोक 20), यस्मै तीर्थपतिर्नमस्यति सतां यस्माच्छुभं जायते (श्लोक 22), यद्भक्तेः फलमर्हदादिपदवी मुख्यं कृषेः सस्यवत् (श्लोक 24), जिनोक्तं सिद्धान्तं श्रुणु वृणु जवान्मुक्तिकमलाम् (श्लोक 95) etc. establish poet's love towards Jainism. Moreover, the sections named as जिनमत-प्रक्रम, हिंसाप्रक्रम, असत्य-प्रक्रम, स्तेय-प्रक्रम, परिग्रह-प्रक्रम, मान-प्रक्रम, शील-प्रक्रम, क्रोध-प्रक्रम, लोभ-प्रक्रम etc. do also indicate that the theme of the anthology is solely based on the Jainism.

DATE

Surprisingly, we do not find any definite clue about the date of the author from the present work except in one place where the poet mentions his *guru's* name as विजयसिंहसूरि (अभजदजितदेवाचार्यपट्टोदयाद्रि/ द्युमणिविजय-सिंहाचार्यपादार-विन्दे—श्लोक 101) whose time is accepted second vetween half of 11th vikram century and first half of 12th vikram century. Moreover, जैन-साहित्य का वृहद् इतिहास (Volume 4, p. 222) edited by Dr. Mohanlal Meheta and prof. Hiralal R. Kapadia and published from पार्श्वनाथ विद्याश्रम शोध-संस्थान जैनाश्रम, records that सोमतिलकसूरि was सोमप्रभ's disciple who was born in Vikrama sambat 1355. Moreover evidences are also available in the same source that धर्मघोषसूरि was सोमप्रभ's *guru* whose time is accepted as

the first half of 13th Vikrama century. From these references it is clear that the poet lived sometimes in the first half of 13th century A.D.

ABOUT THE ANTHOLOGY

As it is known from the colophon of the present work : मधुकरसमतां यस्तेन सोमप्रभेण / व्यरचि मुनिपनेत्रा सूक्तिमुक्तावलीयम् (श्लोक 101) as well as from जैन साहित्य का वृहद् इतिहास (Volume 4, p. 222), the work has atleast three names such as सिन्दूरप्रकरकाव्य, सूक्तिमुक्तावली and सोमशतक. When I think of the reasons behind these differnt titles, I find some sort of justification for all of them. The title सिन्दूर प्रकरकाव्य can be justified because the anthology begins with the very word (सिन्दूरप्रकरस्तपःकरिशिरःक्रोडे कषायाटवी). It can also be named as सूक्तिमुक्तावली, because the anthology is a collection of pearls in the form of good-sayings (सूक्ति-s). The name सोमशतक can also be justified, because, the work consists of 101 verses and has been composed by the poet सोमप्रभ. However, it is important to note here that the printed edition contains only 99 verses. The verse No. 81 and 98 of the present edition are missing in the printed edition.

THE CONTENTS

The work is based on few basic as well as important concepts of Jainism such as five महाव्रत-s, namely, देव, गुरु, धर्म, संघ and अहिंसा, four कषाय-s like क्रोध etc. along with दान, शील, तप and भाव. The Jaina philosophy starts with a desire to know आत्मन् (आत्मजिज्ञासा) and आत्मा is accepted as नित्य as well as अनित्य both. He is कर्ता and he is भोक्ता too. He is simultaneously accepted as bondage (बन्ध) and its cause (हेतु). Similarly, he is also described as मोक्ष as well as its cause. According to this philosophy, ज्ञान, and आचार both combinedly stand as the cause for मोक्ष. Therefore, neither ज्ञान can be separated from आचार and nor the आचार can be separated from ज्ञान. आचार is nothing but the activities bereft of राग and

द्वेष. Therefore, one who has abandoned राग and द्वेष is known as मुनि in Jaina Philosophy. आचार्य महावीर has explained अहिंसा, सत्य, अस्तेय, अपरिग्रह, ब्रह्मचर्य and अनासक्ति etc. as the various forms of आचार based on वीतरागता.

CLASSIFICATION

On the basis of its contents, the anthology is divided into 21 sections known as either द्वार or प्रक्रम. In the present edition a single term i.e. प्रक्रम is retained to represent a particular section. The first section which is the biggest section on the anthology, is titled as पूजाप्रक्रम and it contains 12 verses. All other sections except the 18th one (having five verses) have four verses each. The final eight verses are not placed under any title. However, they can be treated as concluding verses of anthology. The 21 sections are titled as under : 1. पूजाप्रक्रम, 2. गुरुप्रक्रम, 3. जिनमत-प्रक्रम, 4. संघप्रक्रम, 5. हिंसाप्रक्रम, 6. असत्य-प्रक्रम, 7. स्तेय-प्रक्रम, 8. शील-प्रक्रम, 9. परिग्रह-प्रक्रम, 10. क्रोध-प्रक्रम, 11. मान-प्रक्रम, 12. मायाप्रक्रम, 13. लोभ-प्रक्रम, 14. सुजन-प्रक्रम, 15. गुणि-प्रक्रम, 16. इन्द्रिय-प्रक्रम, 17. लक्ष्मी-प्रक्रम, 18. दान-प्रक्रम, 19. तपःप्रक्रम, 20. भावनाप्रक्रम, and 21. वैराग्य-प्रक्रम.

COMMENTARIES

जैन-साहित्य का वृहद् इतिहास, Volume 4 records that the work has a number of commentaries by गुणकीर्तिसूरि, चरित्रवर्धन, जिनतिलकसूरि, धर्मचन्द्र, भावचरित्र, विमलसूरि and हर्षकीर्ति etc. Some scholars add the names of गुणाकरसूरि and प्रमोदकुशलगणी also to the list of commentators. However, we are not sure where and in what form these commentaries are available. It is also mentioned there that the work was published with the commentary of हर्षकीर्तिसूरि. However, we do not have the exact knowledge about it. The importance of the anthology can be inferred from the fact that it has been

translated to Italian language by Pavolini. In spite of this, it is a matter of regret that the work could not get the due recognition which it deserved.

GLIMPSES OF THE ANTHOLOGY

The work is composed in several traditional metres like शर्दूलविक्रीडित, उपजाति, मन्दाक्रान्ता and शिखरिणी etc. It is interesting to see that the author changes the metre very frequently in this anthology, almost after every verse. In the हिंसाप्रक्रम section, the author has criticised the killing of animals even in the sacrifices. He says :

यदि ग्रावा तोये तरति तरणिर्यद्युदयति
प्रतीच्यां सप्तार्चिर्यदि भजति शैत्यं कथमपि ।
यदि क्ष्मापीठं स्यादुपरि सकलस्यापि जगतः
प्रसूते सत्त्वानां तदपि न वधः क्वापि सुकृतम् ॥ (26)

That means, if at all the stone flows in the water or the sun rises in the west or if the fire somehow becomes cold or if the earth remains above the whole world then also the killing of animals will not produce any merit. Similarly, in the next verse the poet says :

स कमलवनमग्नेर्वासरं भास्वदस्ता—
दमृतमुरगवक्त्रात्साधुवादं विवादात् ।
रूगपगममजीर्णाज्जीवितं कालकूटा—
दभिलषति वधाद्यः प्राणिनां धर्ममिच्छेत् ॥ (27)

In this verse the author says that a person who wants merits from the killing of animals, does certainly intend to achieve the lotus-forest from fire, the daylight from sun-set, nectar from the face of snakes, gratitude from dispute, cure of diseases from indigestion and life from poison.

Amongst the first three पुरुषार्थ-s धर्म, अर्थ and काम the poet has given much importance to धर्म. Throughout this collection the poet seems to be influenced by भर्तृहरि, sometimes by his नीतिशतक and sometimes by his वैराग्यशतक. In the background of भर्तृहरि's statement धर्मेण हीनाः पशुभिः समानाः, the poet says :

त्रिवर्ग-संसाधनमन्तरेण पशोरिवायुर्विफलं नरस्य।
तत्रापि धर्म्मं प्रवरं वदन्ति न तं विना यद्भवतोऽर्थकामौ। (3)

In the context of showing the importance of धर्म the poet has given us a marvellous piece of poetry as he says :

ते धत्तूरतरुं वपन्ति भुवने प्रोन्मूल्य कल्पद्रुमं
चिन्तारत्नमपास्य काचशकलं स्वीकुर्वते ते जड़ाः
विक्रीय द्विरदं गिरीन्द्र-सदृशं क्रीणन्ति ते रासभं
ये लक्ष्यं परिहृत्य धर्ममधमा धावन्ति भोगाशया॥ (6)

That means, those who run after enjoyment by giving up their goal in the form of धर्म, do certainly sow धत्तूर tree by uprooting the कल्पद्रुम, they accept the piece of glass by abandoning the pearls, they purchase donkey by selling off the elephant resembling huge mountain. Moreover, to show flaws in the sensual pleasures, he says :

अपारे संसारे कथमपि समासाद्य विभवं
न धर्मं यः कुर्याद्विषय-सुख-तृष्णा-तरलितः।
ब्रुडन्पारावारे प्रवरमपहाय प्रवहणं
स मुख्यो मूर्खाणामुपलमुपलब्धुं प्रयतते। (7)

He is prominent amongst the stupids in the world who is melted by the

desire of sensual pleasure and do not perform धर्म in any form by achieving wealth. In fact, while sinking down he tries to cross the great ocean with the help of a piece of stone by ignoring the great ship.

The present काव्य not only exhibits a great command of the poet on Sanskrit language and its rich vocabularly but it proves that he had good knowledge of poetics. Some of his poetical fancies (उत्प्रेक्षा) are highly imaginative and delighting. His composition has such a flow that the readers feel like not stopping in between before he complets the work. However, a standard base of Sanskrit knowledge is expected from the readers for clearly understanding its meaning. In my opinion, it is no doubt a wonderful literary composition and surely deserves to be brought to the notice of the literary world of Sanskrit.

Banamali Biswal

सिन्दूर-प्रकर-काव्यम्

अथ पूजा-प्रक्रम:

सिन्दूरप्रकरस्तपःकरिशिरःक्रोडे कषायाटवी-
दावार्चिर्निचयः प्रबोध-दिवस-प्रारम्भ-सूर्योदयः।
मुक्ति-स्त्री-कुचकुम्भ-कुङ्कुम-रसः श्रेयस्तरोः पल्लव-
प्रोल्लासः क्रमयोर्नखद्युतिभरः पार्श्वप्रभोः पातु वः। 1।

सन्तः सन्तु मम प्रसन्न-मनसो वाचां विचारोद्यताः
सूतेऽम्भः कमलानि तत्परिमलं वाता वितन्वन्ति यत्।
किं वाऽभ्यर्थनयाऽनया यदि गुणोऽस्त्यासां ततस्ते स्वयं
कर्त्तारः प्रथनं न चेदथ यशःप्रत्यर्थिना तेन किम् । 2।

त्रिवर्ग-संसाधनमन्तरेण पशोरिवायुर्विफलं नरस्य।
तत्रापि धर्मं प्रवरं वदन्ति न तं विना यद्भवतोऽर्थकामौ । 3 ।

यः प्राप्य दुष्प्रापमिदं नरत्वं धर्मं न यत्नेन करोति मूढः।
क्लेश-प्रबन्धेन स लब्धमब्धौ चिन्तामणिं पातयति प्रमादात् । 4 ।

स्वर्ण-स्थाले क्षिपति स रजः पादशौचं विधत्ते
पीयूषेण प्रवरकरिणं वाहयत्येधभारम्।
चिन्तारत्नं विकिरति कराद्वायसोड्डयनार्थं
यो दुष्प्रापं गमयति मुधा मर्त्यजन्म प्रमत्तः । 5 ।

ते धत्तूरतरुं वपन्ति भुवने प्रोन्मूल्य कल्पद्रुमं
चिन्तारत्नमपास्य काचशकलं स्वीकुर्वते ते जडाः।
विक्रीय द्विरदं गिरीन्द्र-सदृशं[1] क्रीणन्ति ते रासभं
ये लब्धं परिहृत्य धर्ममधमा धावन्ति भोगाशया ।6 ।

अपारे संसारे कथमपि समासाद्य विभवं[2]
न धर्मं यः कुर्याद्विषय-सुख-तृष्णा-तरलितः।
ब्रुडन्पारावारे प्रवरमपहाय प्रवहणं
स मुख्यो मूर्खाणामुपलमुपलब्धुं प्रयतते ।7 ।

भक्तिं तीर्थकरे गुरौ जिनमते संङ्घे च हिंसानृत-
स्तेयाब्रह्मपरिग्रहव्युपरमं क्रोधाद्यरीणां जयम्।
सौजन्यं गुणिसङ्गमिन्द्रियदमं दानं तपोभावनां
वैराग्यं च कुरुष्व निर्वृतिपदे यद्यस्ति गन्तुं मनः ।8 ।

पापं लुम्पति दुर्गतिं दलयति व्यापादयत्यापदं
पुण्यं सञ्चिनुते श्रियं वितनुते पुष्णाति नीरोगताम्।
सौभाग्यं विदधाति पल्लवयति प्रीतिं प्रसूते यशः
स्वर्गं यच्छति निर्वृतिं च रचयत्यर्चार्हतां निर्मिता ।9 ।

स्वर्गस्तस्य गृहाङ्गणं सहचरी साम्राज्यलक्ष्मीः शुभा
सौभाग्यादिगुणावलिर्विलसति स्वैरं वपुर्वेश्मनि।
संसारः सुतरः शिवं करतल-क्रोडे लुठत्यञ्जसा
यः श्रद्धाभरभाजनं जिनपतेः पूजां विधत्ते जनः ।10 ।

---

1. 'करणिं' मुद्रितपुस्तके पाठः
2. 'नृभवं' मुद्रित-पुस्तके पाठः

कदाचिन्नातङ्कः कुपित इव पश्यत्यभिमुखं
विदूरे दारिद्र्यं चकितमिव नश्यत्यनुदिनम्
विरक्ता कान्तेव त्यजति कुगतिः सङ्गमुदयो
न मुञ्चत्यभ्यर्णं सुहृदिव जिनार्चां रचयतः । 11 ।

यः पुष्पैर्जिनमर्चति स्मित-सुर-स्त्रीलोचनैः सोऽर्च्यते
यस्तं वन्दत एकशस्त्रिजगता सोऽहर्निशं वन्द्यते
यस्तं स्तौति परत्र-वृत्र-दमन स्तोमेन स स्तूयते
यस्तं ध्यायति क्लृप्त-कर्मनिधनः स ध्याय्यते योगिभिः । 12 ॥

इति पूजा-प्रक्रमः ।1।

अथ गुरु-प्रक्रमः

अवद्यमुक्ते पथि यः प्रवर्त्तते प्रवर्तयत्यन्यजनं विनिस्स्पृहः ।[1]
स एव[2] सेव्यः स्वहितैषिणा गुरुः स्वयं तरंस्तारयितुं क्षमः परम् । 13 ॥

विदलयति कुबोधं बोधयत्यागमार्थं
सुगति-कुगति-मार्गौ पुण्य-पापे व्यनक्ति।
अवगमयति कृत्याकृत्यभेदं गुरुर्यो
भवजलनिधिपोतस्तं विना नास्ति कश्चित् । 14 ॥

पिता-माता-भ्राता प्रिय-सहचरी सूनुनिवहः
सुहृत्स्वामी माद्यत्करिभटरथाश्वः परिकरः।
निमज्जन्तं जन्तुं नरककुहरे रक्षितुमलं
गुरोर्धर्माधर्मप्रकटनपरात्कोऽपि न परः । 15 ॥

---

1. 'च निःस्पृहः' मुद्रित-पुस्तके पाठः
2. 'स सेवितव्यः' मुद्रितपुस्तके पाठः

किं ध्यानेन भवत्वशेषविषयत्यागैस्तपोभिः कृतं
पूर्णं भावनयालमिन्द्रिय[1] दमैः पर्याप्तमाप्तागमैः।
किन्त्वेकं भवनाशनं कुरु गुरुप्रीत्या गुरोः शासनं
सर्वे येन विना विनाथबलवत्स्वार्थाय नालं गुणाः । 16 ।

इति गुरु-प्रक्रमः । 2 ।

अथ जिनमतप्रक्रमः

न देवं नादेवं न शुभगुरुमेनं न कुगुरुं
न धर्मं नाधर्मं न गुणपरिणद्धं न विगुणम्।
न कृत्यं नाकृत्यं न हितमहितं नापि निपुणं
विलोकन्ते लोका जिनवचनचक्षुर्विरहिताः । 17 ।

मानुष्यं विफलं वदन्ति हृदयं व्यर्थं वृथा श्रोत्रयो-
र्निर्माणं गुणदोष-भेदनकलां[2] तेषामसम्भाविनीम्।
दुर्वारं नरकान्धकूपपतनं मुक्तिं बुधा दुर्लभां
सार्वज्ञः समयो दयारसमयो येषां न कर्णातिथिः । 18 ।

पीयूषं विषवज्जलं ज्वलनवत्तेजस्तमःस्तोमवन्
मित्रं शात्रववत् स्रजं भुजगवच्चिन्तामणिं लोष्टवत्।
ज्योत्स्नां ग्रीष्मजघर्मवत् स मनुते कारुण्य-पण्यापणं
जैनेन्द्रं मतमन्धदर्शनसमं यो दुर्मतिर्मन्यते । 19 ।

धर्मं जागरयत्यघं विघटयत्युत्थापयत्युत्पथं
भिन्ते मत्सरमुच्छिनत्ति कुनयं मथ्नाति मिथ्यामतिम्।
वैराग्यं वितनोति पुष्यति कृपां मुष्णाति तृष्णां च यत्
तज्जैनं मतमर्चति प्रथयति ध्यायत्यधीते कृती । 20 ।

इति जिनमत-प्रक्रमः । 3 ।

---

1. 'मिन्द्रियजयैः' मुद्रितपुस्तके पाठः
2. 'भेदकलितां' इति क्वचित् पाठः

अथ सङ्घ-प्रक्रमः

रत्नानामिव रोहणःक्षितिधरः खं तारकाणामिव
स्वर्गः कल्पमहीरुहमिव सरः पङ्केरुहाणामिव।
पाथोधिः पयसामिवेन्दुमहसां स्थानं गुणानामसा-
वित्यालोच्य विरच्यतां भगवतः सङ्घस्य पूजाविधिः ।21 ।

यः संसार- निरासलालसमतिर्मुक्त्यर्थमुत्तिष्ठते
यं तीर्थं कथयन्ति पावनतया येनास्ति नान्यः समः।
यस्मै तीर्थपतिर्नमस्यति सतां यस्माच्छुभं जायते
स्फूर्तिर्यस्य परा वसन्ति च गुणा यस्मिन् स सङ्घोऽर्च्यताम् ।22 ।

लक्ष्मीस्तं स्वयमभ्युपैति रभसाकीर्तिस्तमालिङ्गति
प्रीतिस्तं भजते मतिः प्रयतते तं लब्धुमुत्कण्ठया।
स्वः श्रीस्तं परिरब्धुमिच्छति मुहुर्मुक्तिस्तमालोकते
यः सङ्घं गुणसङ्घकेलिसदनं[1] श्रेयो रुचिः सेवते।23 ।

यद्भक्तेः फलमर्हदादिपदवीमुख्यं कृषेः सस्यवत्
चक्रित्वत्रिदशेन्द्रतादितृणवत् प्रासङ्गिकं गीयते।
शक्तिं यन्महिमस्तुतौ न दधते वाचोऽपि वाचस्पतेः
सङ्घः सोऽघहरः पुनातु चरणन्यासैः सतां मन्दिरम् ।24 ।

इति सङ्घ-प्रक्रमः ।4।

अथ हिंसाप्रक्रमः

क्रीडाभूः सुकृतस्य दुष्कृत-रजःसंहारवात्या भवो-
दन्वन्नौर्व्यसनाग्निमेघपटली संकेतदूती श्रियाम्।

---

1. 'गुणराशि'....इति क्वचित् पाठः

निःश्रेणिस्त्रिदिवौकसः[१]प्रियसखी मुक्तेः कुगत्यर्गला
सत्त्वेषु क्रियतां कृपैव भवतु क्लेशैरशेषैः परैः । 25 ।

यदि ग्रावा तोये तरति तरणिर्यद्युदयति
प्रतीच्यां सप्तार्चिर्यदि भजति शैत्यं कथमपि।
यदि क्ष्मापीठं स्यादुपरि सकलस्यापि जगतः
प्रसूते सत्त्वानां तदपि न वधः क्वापि सुकृतम् । 26 ।

स कमलवनमग्नेर्वासरं भास्वदस्ता-
दमृतमुरगवक्त्रात्साधुवादं विवादात्।
रुगपगममजीर्णाज्जीवितं कालकूटा-
दभिलषति वधाद्यः प्राणिनां धर्ममिच्छेत् । 27 ।

आयुर्दीर्घतरं वपुर्वरतरं गोत्रं गरीयस्तरं
वित्तं भूरितरं बलं बहुतरं स्वामित्वमुच्चैस्तरम्।
आरोग्यं विगतान्तरं त्रिजगति श्लाघ्यत्वमल्पेतरं
संसाराम्बुनिधिं करोति सुतरं चेतः कृपार्द्रान्तरम् । 28 ।

इति हिंसा-प्रक्रमः । 5 ।

अथ असत्य-प्रक्रमः

विश्वासायतनं विपत्तिदलनं देवैः कृताराधनं
मुक्तेः पथ्यदनं जलाग्निशमनं व्याघ्रोरगस्तम्भनम्।
श्रेयःसंवननं समृद्धिजननं सौजन्यसञ्जीवनं
कीर्तेः केलिवनं प्रभावभवनं सत्यं वचः पावनम् । 29 ।

---

1. '....स्त्रिदिवौकसां' इति क्वचित् पाठः

यशो यस्माद्भस्मीभवति वनवह्नेरिव वनं
निदानं दुःखानां यदवनिरुहाणां जलमिव।
न यत्र स्याच्छायातप इव तपःसंयमकथा
कथञ्चित्तन्मिथ्यावचनमभिधत्ते न मतिमान् ।30 ।

असत्यमप्रत्ययमूलकारणं कुवासना-सद्मसमृद्धि-वारणम्।
विपन्निदानं परवञ्चनोर्जितं कृतापराधं कृतिभिर्विवर्जितम् ।31 ।

तस्याग्निर्जलमर्णवः स्थलमरिर्मित्रं सुराः किंकराः
कान्तारं नगरं गिरिर्गृहमहिर्माल्यं मृगारिर्मृगः।
पातालं बिलमस्त्रमुत्पलदलं व्यालः शृगालो विषं
पीयूषं विषमं समं च वचनं सत्याञ्चितं वक्ति यः ।32 ।

इत्यसत्यप्रकमः ।6 ।

अथ स्तेय-प्रक्रमः

तमभिलषति सिद्धिस्तं वृणीते समृद्धि-
स्तमभिसरति कीर्तिर्मुञ्चते तं भवार्त्तिः।
स्पृहयति सुगतिस्तं नेक्षते दुर्गतिस्तं
परिहरति विपत्तं यो न गृह्णात्यदत्तम् ।33 ।

अदत्तं नादत्ते कृत-सुकृतकामः किमपि यः
शुभश्रेणिस्तस्मिन् वसति कलहंसीव कमले।
विपत्तस्माद्दूरं व्रजति रजनीवाम्बरमणे-
र्विनीतं विद्येव त्रिदिवशिवलक्ष्मीर्भजति तम् ।34 ।

यन्निर्वर्तितकीर्तिधर्मनिधनं सर्वागसांसाधनं
प्रोन्मीलद्वधबन्धनं विरचित-क्लिष्टाशयोद्बोधनम्।
दौर्गत्यैकनिबन्धनं कृतसुगत्याश्लेषसंरोधनं
प्रोत्सर्पत्प्रधनं जिघृक्षति न तद्धीमानदत्तं धनम् ।35 ।

परजन-मनःक्रीड़ा[1] क्रीडावन-बन्धभावना-
भवनमवनिव्यापिव्यापल्लताघनमडणलम्।
कुगति-गमने मार्गः स्वर्गापवर्गपुरार्गलं
नियतमनुपादेयं स्तेयं नृणां हितकाङ्क्षिणाम् । 36 ।

इति स्तेय-प्रक्रमः ॥ ७ ॥

अथ शील-प्रक्रमः

दत्तस्तेन जगत्यकीर्तिपटहो गोत्रे मषीकूर्चक-
श्चारित्रस्य जलाञ्जलिर्गुणगणारामस्य दावानलः ।
सङ्केतः सकलापदां शिवपुरद्वारे कपाटो दृढः
शीलं येन निजं विलुप्तमखिलं त्रैलोक्यचिन्तामणिः । 37 ।

व्याघ्रव्यालजलानलादिविपदस्तेषां व्रजन्ति क्षयं
कल्याणानि समुल्लसन्ति विबुधाः सान्निध्यमध्यासते ।
कीर्तिः स्फूर्तिमियर्ति यात्युपचयं धर्मः प्रणश्यत्यघं
स्वर्निर्वाणसुखानि संनिदधते[2] ये शीलमाबिभ्रते । 38 ।

हरति कुलकलङ्कं लुम्पते पापपङ्कं
सुकृतमुपचिनोति श्लाघ्यतामातनोति ।
नमयति सुरवर्गं हन्ति दुर्गोपसर्गं
रचयति शुचिशीलं स्वर्गमोक्षौ सलीलम् । 39 ।

तोयत्यग्निरपि स्त्रजत्यहिरपि व्याघ्रोऽपि सारङ्गति
व्यालोऽप्यश्वति पर्वतोऽप्युपलति क्ष्वेडोऽपि[3] पीयूषति ।

---

1. पीड़ा इति क्वचित् पाठः
2. 'संविदधते' इति क्वचित् पाठः
3. 'स्वेदोऽपि' इति क्वचित् पाठः

विघ्नोऽप्युत्सवति प्रियत्यरिरपि क्रीडा तडागत्यपां
नाथोऽपि स्वगृहत्यटव्यपि नृणां शीलप्रभावाद्ध्रुवम् ।40 ।

इति शील-प्रक्रमः ।8 ।

अथ परिग्रह-प्रक्रमः

कालुष्यं जनयन् जडस्य रचयन् धर्मद्रुमोन्मूलनं
क्लिश्नन्नीतिकृपाक्षमाकमलिनीं लोभाम्बुधिं वर्धयन्
मर्यादातटमुद्रुजन् शुभमनोहंसप्रवासं दिशन्
किं न क्लेशकरः परिग्रहनदीपूरः प्रवृद्धिंगतः ।41 ।

कलहकलभविन्ध्यः कोपगृध्रश्मशानं[1]
व्यसनभुजगरन्ध्रं द्वेषदस्युप्रदोषः।
सुकृतवनदवाग्निर्मार्दवाम्भोदवायु-
र्नयनलिनतुषारोऽत्यर्थमर्थानुरागः ।42 ।

प्रत्यर्थी प्रशमस्य मित्रमधृतेर्मोहस्य विश्रामभूः
पापानां स्वनिरापदां पदमसद्ध्यानस्य लीलावनम्।
व्याक्षेपस्य निधिर्मदस्य सचिवः शोकस्य हेतुः कलेः
केलीवेश्मपरिग्रहः परिहृतेर्योग्यो विविक्तात्मनाम् ।43 ।

वह्निस्तृप्यति नेन्धनैरिह यथा नाम्भोभिरम्भोनिधि-
स्तद्वन्मोहघनो घनैरपि धनैर्जन्तुर्न सन्तुष्यति।
न त्वेवं मनुते विमुच्य विभवं निःशेषमन्यं भवं
यात्यात्मा तदहं मुधैव विदधाम्येनांसि भूयांसि किम् ।44 ।

इति परिग्रह-प्रक्रमः ।9 ।

---

1. 'क्रोध' इति क्वचित् पाठः

अथ क्रोध-प्रक्रमः

यो मित्रं मधुनो विकारकरणे सन्त्रासससम्पादने
सर्पस्य प्रतिविम्बमङ्गदहने सप्तार्चिषः सोदरः।
चैतन्यस्य निषूदने विषतरोः सब्रह्मचारी चिरं
स क्रोधः कुशलाऽभिलाषकुशलैर्निर्मूलमुन्मूल्यताम् ।45 ।

फलति कलितःश्रेयः श्रेणीप्रसूनपरम्परः
प्रशम-पयसा सिक्तो मुक्तिं तपश्चरणद्रुमः।
यदि पुनरसौ प्रत्यासत्तिं प्रकोपहविर्भुजो
भजति लभते भस्मीभावं तदा विफलोदयः ।46 ।

सन्तापं तनुते भिनत्ति विनयं सौहार्दमुत्सादय-
त्युद्वेगं जनयत्यवद्यवचनं सूते विधत्ते कलिम्।
कीर्तिं कृन्तति दुर्मतिं वितरति व्याहन्ति पुण्योदयं
दत्ते यः कुगतिं स हातुमुचितो रोषः सदोषः सताम् ।47 ।

यो धर्मं दहति द्रुमं दव इवोन्मथ्नाति नीतिं लतां
दन्तीवेन्दुकलां विधुन्तुद इव क्लिश्नाति कीर्तिं नृणाम्।
स्वार्थं वायुरिवाम्बुदं विघटयत्युल्लासयत्यापदं
तृष्णां धर्म इवोचितः कृतकृपालोपः स कोपः कथम् ।48 ।

इति क्रोध-प्रकमः ।10 ।

अथ मान-प्रक्रमः

यस्मादाविर्भवति विततिर्दुस्तरापन्नदीनां
यस्मिन् शिष्टाभिरुचितगुणग्रामनामापि नास्ति।
यश्च व्याप्तं वहति वधधीधूम्यया क्रोधदावं
तं मानाद्रिं परिहर दुरारोहमौचित्यवृत्तेः ।49 ।

शमालानं भञ्जन् विमलमतिनाडीं विघटयन्
किरन् दुर्वाक्पांशू करमगणयन्नागमसृणिम्।
भ्रमन्नुर्व्यां स्वैरं विनयवनवीथीं विदलयन्
जनः कं नानर्थं जनयति मदान्धो द्विप इव ।50 ।

औचित्याचरणं विलुम्पति पयोवाहं नभस्वानिव
प्रध्वंसं विनयं नयत्यहिरिव प्राणस्पृशां जीवितम्।
कीर्तिं कैरविणीं मतङ्गज इव प्रोन्मूलयत्यञ्जसा
मानो नीच इवोपकारनिकरं हन्ति त्रिवर्गं नृणाम् ।51 ।

मुष्णाति यः कृतसमस्तसमीहितार्थं
सञ्जीवनं विनयजीवितमङ्गभाजाम्।
जात्यादिमानविषजं विषमं विकारं
तं मार्दवामृतरसेन नयस्व शान्तिम् ।52 ।

इति मान-प्रक्रमः ।11 ।

अथ माया-प्रक्रमः

कुशलजननवन्ध्यां सत्यसूर्यास्तसन्ध्यां
कुगतियुवतिमालां मोहमातङ्गशालाम्।
शमकमलहिमानीं दुर्यशोराजधानीम्
व्यसनशतसहायां दूरतो मुञ्च मायाम् ।53 ।

विधाय मायां विविधैरुपायैः परस्य ये वञ्चनमाचरन्ति।
ते वञ्चयन्ति त्रिदिवापवर्गसुखान्महामोहसखाः स्वमेव ।54 ।

मायामविश्वासविलासमन्दिरं दुराशयो यः कुरुते धनाशया।
सोऽनर्थसार्थं न पतन्तमीक्ष्यते यथा विडालो लगुडं पयः पिबन् ।55 ।

मुग्धप्रतारणपरायणमुज्जीहीते यत्पाटवं कपटलम्पटचित्तवृत्तेः।
जीर्यत्युपप्लवमवश्यमिहाप्यकृत्वा नापथ्यभोजनमिवामयमायतौ तत् । 56 ।

इति माया-प्रक्रमः । 12 ।

अथ लोभ-प्रक्रमः

यद्दुर्गामटवीमटन्ति विकटं क्रामन्ति देशान्तरं
गाहन्ते गहनं समुद्रमतनुक्लेशां कृषिं कुर्व्वते।
सेवन्ते कृपणं पतिं गजघटासङ्घट्टदुःसञ्चरं
सर्पन्ति प्रधनं धनान्धितधियस्तल्लोभविस्फूर्जितम् । 57।

मूलं मोहविषद्रुमस्य सुकृताम्भोराशिकुम्भोद्भवः
क्रोधाग्नेररणिः प्रतापतरणिप्रच्छादने तोयदः।
क्रीडासद्मकलेर्विवेकशशिनः स्वर्भानुरापन्नदी-
सिन्धुः कीर्तिलताकलापकलभो लोभः पराभूयताम् । 58 ।

निःशेषधर्मवनदाहविजृम्भमाणे दुःखौध भस्मनि विसर्पद कीर्तिधूमे।
बाढं धनेन्धनसमागमदीप्यमाने लोभानले शलभतां लभते गुणौघः। 59॥

जातः कल्पतरुः पुरः सुरगवी तेषां प्रविष्टा गृहे
चिन्तारत्नमुपस्थितं करतले प्राप्तो निधिः सन्निधिम्।
विश्वं वश्यमवश्यमेव सुलभाः स्वर्गापवर्गश्रियो
ये सन्तोषमशेषदोषदहनध्वंसाम्बुदं बिभ्रते । 60 ।

इति लोभ-प्रक्रमः । 13 ।

अथ सुजन-प्रक्रमः

वरं क्षिप्तः पाणिः कुपितफणिनो वक्त्रकुहरे
वरं झम्पापातो ज्वलदनलकुण्डे विरचितः।
वरं प्रासप्रान्तः सपदि जठरान्तर्विनिहितो
न जन्यं दौर्जन्यं तदपि विपदां सद्म विदुषा । 61 ।

सौजन्यमेव विदधाति यशश्चयं च
स्वश्रेयसं च विभवं च भवक्षयं च।
दौर्जन्यमावहसि यत्कुमते! तदर्थं
धान्येऽनलं क्षिपसि तज्जलसेकसाध्ये ।62 ।

वरं विभववन्ध्यता सुजनभावभाजां नृणा-
मसाधुचरितार्जिता न पुनरूर्जिताः सम्पदः।
कृशत्वमपि शोभते सहजमायतौ सुन्दरं
विपाकविरसा न तु श्वयथुसम्भवा स्थूलता ।63।

न ब्रूते परदूषणं परगुणं वक्त्यल्पमप्यन्वहं
सन्तोषं वहते परर्द्धिषु पराबाधासु धत्ते शुचम्।
स्वश्लाघां न करोति नोज्झति नयं नौचित्यमुल्लङ्घय-
त्युक्तोऽप्यप्रियमक्षमां न रचयत्येतच्चरित्रं सताम् ।64 ।

इति सुजन-प्रक्रमः ।14 ।

अथ गुणिसङ्ग-प्रक्रमः

धर्मं ध्वस्तदयो यशश्च्युतनयो चित्तं प्रमत्तः पुमान्
काव्यं निष्प्रतिभस्तपःशमदमैः शून्योऽल्पमेधः श्रुतम्।
वस्त्वालोकमलोचनश्चलमना ध्यानं च वाञ्छत्यसौ
यः सङ्गं गुणिनां विमुच्य विमतिः कल्याणमाकाङ्क्षति ।65 ।

हरति कुमतिं भिन्ते मोहं करोति विवेकितां
वितरति रतिं सूते नीतिं तनोति विनीतताम्।
प्रथयति यशो धत्ते धर्मं व्यपोहति दुर्गतिं
जनयति नृणां किं नाभीष्टं गुणोत्तम-सङ्गमः ।66 ।

लब्धुं बुद्धिकलापमापदमपाकर्तुं विहर्तुं पथि
प्राप्तुं कीर्तिमसाधुतां विधुवितुं धर्मं समासेवितुम् ।
रोद्धुं पापविपाकमाकलयितुं स्वर्गापवर्गश्रियं
चेत्त्वं चित्त समीहसे गुणवतां सङ्गं तदङ्गीकुरु ।67 ।

हिमति महिमाम्भोजे चण्डानिलत्युदयाम्बुदे
द्विरदति दयारामे क्षेमक्ष्माभृति वज्रति ।
समिधति कुमत्यग्नौ कन्दत्यनीतिलतासु यः
किमभिलषतां श्रेयः श्रेयान्स निर्गुणसङ्गमः ।68 ।

इति गुणि-प्रक्रमः ।15 ।

अथ इन्द्रिय-प्रक्रमः

आत्मानं कुपथेन निर्गमयितुं यः[१] शूकलाश्वायते
कृत्याकृत्यविवेकजीवितहतौ यः कृष्णसर्पायते ।
यः पुण्यद्रुमखण्डखण्डनविधौ स्फूर्जत्कुठारायते
तं लुप्तव्रतमुद्रमिन्द्रियगणं जित्वा शुभंयुर्भव ।69 ।

प्रतिष्ठां यन्निष्ठां नयति नयनिष्ठां विघटय-
त्यकृत्येष्वाधत्ते मतिमतपसि प्रेम तनुते ।
विवेकस्योत्सेकं विदलयति दत्ते च विपदं
पदं तद्दोषाणां करणनिकुरंबं कुरु वशे ।70 ।

धत्तां मौनमगारमुज्झतु विधिप्रागल्भ्यमभ्यस्यता-
मस्त्वन्तर्वणमागमश्रममुपादत्तां तपस्तप्यताम् ।
श्रेयः पुञ्जनिकुञ्जभञ्जनमहावातं न चेदिन्द्रिय-
व्रातं जेतुमवैति भस्मनि हुतं जानीत सर्वं ततः ।71 ।

---

1. 'सूकलाश्वायते' मुद्रितपुस्तके पाठः

धर्मध्वंसधुरीणमभ्रमरसावारीणमापत्प्रथा-
लङ्कर्मीणमशर्मनिर्मितकलापारिणमेकान्ततः।
सर्वान्नीनमनात्मनीनमनयात्यन्तीनमिष्टे यथा
कामीनं कुपथाध्वनीनमजयन्नक्षौघमक्षेमभाक् ।72 ।

इति इन्द्रिय-प्रकमः ।16 ।

अथ लक्ष्मीस्वभाव-प्रक्रमः

निम्नं गच्छति निम्नगेव नितरां निद्रेव विष्कम्भते
चैतन्यं मदिरेव पुष्यति मदं धूम्येव धत्तेऽन्धताम्।
चापल्यं चपलेव चुम्बति दवज्वालेव तृष्णां नय-
त्युल्लासं कुलटाङ्गनेव कमला स्वैरं परिभ्राम्यति ।73 ।

दायादाः स्पृहयन्ति तस्करगणा मुष्णन्ति भूमीभुजो
गृह्णन्ति छलमाकलय्य हुतभुग् भस्मीकरोति क्षणात्।
अम्भः प्लावयते क्षितौ विनिहितं यक्षा हरन्ते हठाद्
दुर्वृत्तास्तनया नयन्ति निधनं धिग्बह्वधीनं धनम् ।74 ।

नीचस्यापि चिरं चटूनि रचयन्त्यायान्ति नीचैर्नतिं
शत्रोरप्यगुणात्मनोऽपि विदधत्युच्चैर्गुणोत्कीर्तनम्।
निर्वेदं न विदन्ति किञ्चिदकृतज्ञस्यापि सेवाक्रमे
कष्टं किं न मनस्विनोऽपि मनुजाः कुर्वन्ति वित्तार्थिनः ।75 ।

लक्ष्मी सर्पति नीचमर्णवपयःसङ्गादिवाम्भोजिनी-
संसर्गादिव कण्टकाकुलपदा न क्वापि धत्ते पदम्।
चैतन्यं विषसन्निधेरिव नृणामुल्लासयत्यञ्जसा[1]
धर्मस्थाननियोजनेन गुणिभिर्ग्राह्यं तदस्याः फलम् ।76 ।

इति लक्ष्मी-प्रक्रमः ।`17 ।

---

1. 'नर्णिमुज्जायत्यञ्जसा' मुद्रितपुस्तके पाठः

अथ दान-प्रक्रमः

चारित्रं चिनुते तनोति विनयं ज्ञानं नयत्युन्नतिं
पुष्णाति प्रशमं तपः प्रबलयत्युल्लासयत्यागमम्।
पुण्यं कन्दलयत्यघं दलयति स्वर्गं ददाति क्रमा-
न्निर्वाणश्रियमातनोति निहितं पात्रे पवित्रं धनम् ।77 ।

दारिद्र्यं नतमीक्षते न भजते दौर्भाग्यमालम्बते
नाकीर्तिर्न पराभवोऽभिलषते न व्याधिरास्कन्दति।
दैन्यं नाद्रियते दुनोति न दरः क्लिश्नन्ति नैवापदः
पात्रे यो वितरत्यनर्थदलनं दानं निदानं श्रियाम् ।78 ।

लक्ष्मीः कामयते मतिर्मृगयते कीर्तिस्तमालोकते
प्रीतिश्चुम्बति सेवते सुभगता नो रोगतालिङ्गति।
श्रेयः संहतिरभ्युपैति वृणुते स्वर्गोपभोगस्थिति-
र्मुक्तिर्वाञ्छति यः प्रयच्छति पुमान् पुण्यार्थमर्थं निजम् ।79 ।

तस्यासन्ना रतिरनुचरी कीर्तिरुत्कण्ठिता श्रीः
स्निग्धा बुद्धिः परिचयपरा चक्रवर्तित्वऋद्धिः
पाणौ प्राप्ता त्रिदिवकमलाका मुकी मुक्तिसंपत्
सप्तक्षेत्र्यां वपति विपुलं वित्तबीजं निजं यः ।80 ।

पात्रे धर्मनिबन्धनं तदितरे श्रेष्ठं दयाख्यापकं
मित्रे प्रीतिविवर्धनं तदितरे वैरापहारक्षमम्।
भृत्ये भक्तिभरावहं नरपतौ सन्मानमुत्पादकं
भट्टादौ सुयशस्करं वितरणं न क्वाप्यहो निष्फलम्* ।81 ।

इति दान-प्रक्रमः ।18 ।

---

* अयं श्लोकः मुद्रित-संस्करणे नोपलभ्यते

अथ तपः-प्रक्रमः

यत्पूर्वार्जित-कर्म-शैलकुलिशं यत्कामदावानल-
ज्वालाजालजलं यदुग्रकरणग्रामाहिमन्त्राक्षरम्।
यत्प्रत्यूहतमःसमूहदिवसं यल्लब्धिलक्ष्मीलता-
मूलं तद्विविधं यथाविधि तपः कुर्वीत वीतस्पृहः ।82 ।

यस्माद्विघ्नपरम्परा विघटते दास्यं सुराः कुर्वते
कामः शाम्यति दाम्यतीन्द्रियगणः कल्याणमुत्सर्पति।
उन्मीलन्ति महर्द्धयः कलयति ध्वंसं च यः कर्मणां
स्वाधीनं त्रिदिवं शिवं च भजति[1] श्लाघ्यं तपस्तन्न किम् ।83 ।

कान्तारं न यथेतरो ज्वलयितुं दक्षो दवाग्निं विना
दावाग्निं न यथापरः शमयितुं शक्तो विनाम्भोधरम्।
निष्णातः पवनं विना निरसितुं नान्यो यथाम्भोधरं
कर्मौघं तपसा विना किमपरो हन्तुं समर्थस्तथा ।84 ।

सन्तोषस्थूलमूलः प्रशमपरिकरस्कन्धबन्धप्रपञ्चः
पञ्चाक्षीरोधशाखः स्फुरदभयदलः शीलसम्पत्प्रवालः।
श्रद्धाम्भःपुरसेकाद्विपुलकुलबलैश्वर्यसौन्दर्यभोगः
स्वर्गादिप्राप्तिपुष्पः शिवपदफलदः स्यात्तपःपादपोऽयम्[2] ।85 ।

इति तपः-प्रक्रमः ।19 ।

अथ भावना-प्रक्रमः

नीरागे तरुणीकटाक्षितमिव त्यागव्यपेतप्रभोः
सेवाकष्टमिवोपरोपणमिवाम्भोजन्मनामश्मनि।
विष्वग्वर्षमिवोषरक्षितितले दानाऽर्हदर्चातपः-
स्वाध्यायाध्ययनादि निष्फलमनुष्ठानं विना भावनाम् ।86 ।

---

1. 'भवति' इति मुद्रितपुस्तके' पाठः
2. 'स्यात्तपः कल्पवृक्षः' इति मुद्रितपुस्तके पाठः

सर्वं ज्ञीप्स्यति पुण्यमीप्सति दयां धित्सत्यघं भित्सति
क्रोधं दित्सति दानशीलतपसां साफल्यमादित्सति।
कल्याणोपचयं चिकीर्षति भवाम्भोधेस्तटं लिप्सते
मुक्तिस्त्री परिरिप्सते यदि जनस्तद्भावयेद् भावनाम् ।87 ।

विवेकवनसारिणीं प्रशमशर्मसंजीवनीं
भवार्णवमहातरीं मदनदावमेघावलीम्।
चलाक्षमृगवागुरां गुरुकषायशैलाशनिं
विमुक्तिपथवेसरीं भजत भावनां किं परैः ।88 ।

धनं दत्तं[1] स्वत्त्वं जिनवचनमभ्यस्तमखिलं
क्रियाकाण्डं चण्डं रचितमवनौ स्वापमसकृत् ।[2]
तपस्तीव्रं तप्तं चरणमपि जीर्णं चिरतरं
न चेच्चित्ते भावस्तुषवपनवत्सर्वमफलम् ।89 ।

इति भावना-प्रक्रमः ।20 ।

अथ वैराग्य-प्रक्रमः

यदशुभरजःपाथो दृप्तेन्द्रियद्विरदाङ्कुशं
कुशलकुसुमोद्यानं माद्यन्मनः करिशृङ्खला।
विरतिरमणीलीलावेश्मस्मरज्वरभेषजं
शिवपथरथस्तद्वैराग्यं विमृश्य भवाभयः ।90 ।

चण्डानिलः स्फुरितमब्दचयं दवार्चि-
र्वृक्षव्रजं तिमिरमण्डलमर्कबिम्बम्।
वज्रं महीध्रनिवहं नयते यथान्तं
वैराग्यमेकमपि कर्म तथा समग्रम् ।91।

---

1. 'घनं दत्तं वित्तं' इति मुद्रितपुस्तके पाठः
2. 'सुप्तमसकृत्' इति मुद्रितपुस्तके पाठः

नमस्या देवानां चरणवरिवस्या शुभगुरो-
स्तपस्या निःसीमक्लमपदमुपास्या गुणवताम्।
निषद्यारण्ये स्यात् करणदमविद्या च शिवदा
विरागः क्रूरागःक्षपणनिपुणोऽन्तःस्फुरति चेत् । 92 ।

भोगान् कृष्णभुजङ्गभोगविषमान् राज्यं रजःसन्निभं
बन्धून् बन्धनिबन्धनानि विषयग्रामं विषान्नोपमम्।
भूतिं भूतिसहोदरां तृणतुलं स्त्रैणं विदित्वा त्यजं-
स्तेष्वासक्तिमनाविलो विलभते मुक्तिं विरक्तः पुमान् । 93 ।

इति वैराग्य-प्रक्रमः । 21 ।

जिनेन्द्रपूजा गुरुपर्युपास्तिः सत्त्वानुकम्पा शुभपात्रदानम्।
गुणानुरागः श्रुतिरागमस्य नृजन्मवृक्षस्य फलान्यमूनि । 94 ।

त्रिसन्ध्यं देवार्चां विरचय चयं प्रापय यशः
श्रियः पात्रे वापञ्जनय नय-मार्गं नय मनः।
स्मरक्रोधाद्यारीन् दलय कलय प्राणिषु दयां
जिनोक्तं सिद्धान्तं शृणु वृणु जवान्मुक्तिकमलाम् । 95 ।

कृत्वार्हत्पदपूजनं यतिजनं नत्वा विदित्वागमं
हित्वा सङ्गमधर्मकर्मठधियां पात्रेषु दत्त्वा धनम्।
गत्वा पद्धतिमुत्तमक्रमजुषां जित्वान्तरारिव्रजं
स्मृत्वा पञ्चनमस्क्रियां कुरु करक्रोडस्थमिष्टं सुखम् । 96 ।

प्रसरति यथा कीर्तिर्दिक्षु क्षपाकरसोदरा-
भ्युदयजननी याति स्फीतिं यथा गुणसन्ततिः
कलयति यथा वृद्धिं धर्मः कुकर्म हतिक्षमः
कुशलसुलभे[1] न्याय्ये कार्यं तथा पथि वर्तनम् । 97 ।

---

1. 'सुलभकुशले' इति मुद्रितपुस्तके पाठः

करे श्लाघ्यस्त्यागः शिरसि गुरुपादप्रणमनं
मुखे सत्या वाणी श्रुतमधिगतं च श्रवणयोः।
हृदि स्वच्छा वृत्तिर्विजयभुजयोः पौरुषमहो
विनाप्यैश्वर्येण प्रकृतिमहतां मण्डनमिदम्* ।98 ।

भवारण्यं मुक्त्वा यदि जिगमिषुर्मुक्तिनगरीं
तदानीं मा कार्षीर्विषयविषवृक्षेषु वसतिम्।
यतश्छायाऽप्येषां प्रथयति महामोहमचिरा-
दयं जन्तुर्यस्मात्पदमपि न गन्तुं प्रभवति ।99 ।

सोमप्रभाचार्यमभा च यन्न पुंसां तमः पङ्कमपाकरोति।
तदप्यमुष्मिन्नुपदेशलेशे निशम्यमानेऽनिशमेति नाशम्* ।100 ।

अभजदजितदेवाचार्यपट्टोदयाद्रि-
द्युमणिविजयसिंहाचार्यपादारविन्दे।
मधुकरसमतां यस्तेन सोमप्रभेण
व्यरचि मुनिपनेत्रा सूक्तिमुक्तावलीयम् ।101।

इति श्रीसिन्दूर-प्रकर-काव्यं समाप्तमगमत्। श्रीकल्याणमस्तु॥

---

* अयमपि श्लोकः मुद्रित-संस्करणे नोपलभ्यते

* 'सोमप्रभाचार्यमभा च लोके वस्तु प्रकाशं कुरुते यथाशु।
तथायमुच्चैरूपदेशलेशः शुभोत्सवज्ञानगुणांस्तनोति॥'
इति मुद्रित-संस्करणे पाठः।

Obituary

Ones fate is such that nobody knows how and where it traverses. Such had happened with one of our associates, Dr. Rudrakant Misra, Reader, Department of Sanskrit, Allahabad University, Allahabad. The previous day he was amongst us with hale and hearty scrutinising the articles for the present issue of our Journal rendering valuable suggestions. The next morning a phone call conveyed that he was no more.

Born in a reputed and renowned scholarly family he being the grand son of late Dr. Umesh Mishra, the founder Secretary of the erstwhile Ganganath Jha Research Institute (now the Ganganath Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha) inherited all the scholarly qualities of his grand father. He was active always in scholarly expositions at Conferences and seminars. He was the Life Member of the erstwhile Institute.

By his sudden demise the scholarly world of Allahabad is deprived of a talented and dynamic scholar. We deeply regret his loss and pray that the Almighty may render peace to his soul.

Obituary

Once [illegible] such that nobody knows how and when it [illegible]. Such had happened with one of our associates, Dr. [illegible] Reader, Department of Statistics, [illegible] University [illegible]. The previous day he was amongst us with [illegible] and [illegible] for the present issue of our Journal [illegible]. The next morning a phone call conveyed that he was no more.

Born in a reputed and [illegible] family [illegible] the grand son of late Dr. [illegible] Research Institute [illegible] the [illegible] National [illegible] and in the scholarly [illegible]. He was active always in scholarly [illegible]. He was the Life Member of [illegible].

By his sudden demise the scientific world of [illegible] is deprived of a talented and dynamic scholar. We deeply regret the loss and pray that the [illegible].